PANFILO GENTILE

L'IDEALE D'ISRAELE

I PROFETI - IL LEGALISMO - L'INDIVIDUALISMO
L'APOCALISSE - GESÙ - IL MITO CRISTIANO
PAOLO

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1931

INTRODUZIONE

Questo saggio, nel quale ci proponiamo di ricapitolare per rapidi scorci le fasi essenziali di sviluppo del pensiero religioso dell'antico Israele, vuole essere un contributo all'intelligenza del Cristianesimo, vuole offrire qualche indicazione circa la specifica sostanza ideale del Cristianesimo. Per ottenere, infatti, il miglior risultato nell'affrontare il problema, vasto ed inquietante, dell'essenza della religione che s'intitola al nome del Cristo, ci è sembrato convenisse soprattutto tenersi a due criteri metodici, spesso trascurati, o quanto meno non sempre rigorosamente stabiliti: primo, circoscrivere, precisare in confini ben definiti la materia in esame; secondo, considerarla storicamente, e cioè nel suo processo di formazione, strettamente connessa al clima di tempo e di luogo nel quale essa venne producendosi.

Il Cristianesimo, come ogni altro fatto dello spirito umano, nè è nato bello e maturo in un istante, senza precedenti, e senza gestazione; nè, una volta apparso sulle scene del mondo, è rimasto, nei secoli, privo di sviluppi e di variazioni. Come ogni cosa di questo mondo, esso ha avuto la sua preparazione e le sue età e la sua storia. E per quanto in ogni sua fase, esso sia stato sempre il Cristianesimo e sia rimasto sè stesso, pur nullameno, in ciascuna, è stato un Cristianesimo diverso, e il Cristianesimo ingenuo delle prime generazioni, non è stato quello del secondo secolo, ad esempio, nè il Cristianesimo del secondo secolo è stato quello di Agostino e così via.

Vi è di più. Nella sua strada ha incontrato genti e civiltà diverse. Si può ammettere che esso le abbia dominate e sog-

giogate, ma si deve anche ammettere che ciò non è avvenuto senza che alla sua volta il mondo ideale Cristiano si sia adattato a questi altri mondi e ne abbia ricevuto influenze e mutuato elementi.

Per modo che, ove si voglia ricercare che cosa sia il Cristianesimo, e ove, rispondendo a codesta domanda, si voglia propriamente sapere ciò che esso fu nella sua individualità, e nella sua specifica e distinta particolare fisonomia, si deve non soltanto scegliere tra Cristianesimo e Cristianesimo, chè per ognuno potrebbe darsi una risposta diversa, quando non si voglia restare nelle generalità che tutti i Cristianesimi accomunano, ma si deve anche, nella scelta, escludere e tagliar fuori quei momenti avanzati e complicati, nei quali siamo già dinanzi a una formazione composita, a una combinazione o a una sintesi risultata dall'infeudamento di sapienza pagana, e non appare più il fatto nella sua purezza indigena.

Il Cristianesimo, inoltre, come ogni altro fatto dello spirito, è stato il figlio di un certo tempo e di un certo luogo. Il lungo viaggio fatto dalle credenze e dagli ideali cristiani, lontano dalla patria di origine, e soprattutto il processo di intellettualizzazione che essi ricevettero per il patronato della filosofia greca e dello spirito raziocinante e sistematico degli Occidentali, ha dato ad essi un significato astratto e remoto dal loro senso originale. Anche laddove, senza mutamenti, la primitiva fede si è articolata in una proposizione dogmatica coerente, la differenza e la distanza tra quella e questa, restano incolmabili. Un teorema intellettuale, una dottrina dogmatica non può tenere il luogo, non può sostituirsi, senza conseguenze, a una credenza concretamente vissuta nel quadro circostanziato e preciso e ricco di un determinato ambiente storico.

Assumendosi per il Cristianesimo un corpo di dottrine astratte, un sistema teologico dogmaticamente formulato, riesce estremamente difficile, per non dire impossibile, intendere la sua peculiare operosità storica. Avulsi dal contesto storico, nel quale si produssero, proposizioni e teoremi perdono ogni senso specifico ed autentico. Non vogliamo citare che un esempio. Uno dei punti, che maggiormente ha appassionato e diviso gli studiosi, è stato

il rapporto tra Cristianesimo e Stoicismo, punto delicato e sensibile per il problema dell'essenza propria del Cristianesimo. Con i testi alla mano, infatti, è stato possibile trovare non pochi, nè trascurabili riscontri e analogie tra Stoici e dottrine cristiane: monoteismo, cosmopolitismo, etica umanitaria sono sembrati caratteri comuni degli uni e delle altre. E da tali riscontri e somiglianze è poi seguita la disputa se il Cristianesimo avesse introdotto o non, una novità essenziale negli orizzonti dello spirito umano, e ancora se le coincidenze dovessero ritenersi per il frutto di una recezione, e se fosse stata la filosofia stoica a prestare al Cristianesimo certi suoi tratti, o se al contrario fosse stato il Cristianesimo ad influenzare gli Stoici. Tutte dispute codeste, che non sarebbero nate, o almeno si sarebbero di molto assottigliate, se il paragone non fosse stato condotto scolasticamente tra testo e testo, tra proposizione e proposizione, nel loro astratto enunciato logico, e se quei testi e quelle proposizioni fossero stati risommersi nel processo vivente, dal quale erano usciti, e riesaminati in funzione di esso. Allora le coincidenze sarebbero in gran parte scomparse ed avrebbero ceduto il posto alle differenze. Gli stessi enunciati, una volta inseriti nel contesto di processi storici diversi, avrebbero ognuno ricevuto il loro colore proprio, la definizione piena e concreta, ed in questa avrebbero manifestato le loro proprietà distintive.

Ci si sarebbe così messi nella sola situazione legittima, per un giudizio comparativo, il quale esige appunto una esauriente definizione dei termini da comparare.

Le idee, in quanto idee, in quanto dottrine e teorie e dogmi, non sono che una indicazione sommaria e di confine, la quale lascia indeciso il volto della realtà storica. Non diversamente nella vita, i pensieri ricevono il loro vero significato, solo quando la loro astratta portata logica venga correlata alla situazione, in cui essi vennero enunciati, alle intenzioni e agli scopi che li promossero, alle circostanze cui si accompagnarono, all'ambiente dal quale escirono, e al quale per un certo determinato ufficio furono destinati. Ciò vale poi massimamente per il Cristianesimo, che non fu il ritrovato speculativo e intellettualistico di una classe di dotti o sacerdoti, ma fu un'esperienza di vita nazionale, che

fece tutt'uno con l'azione storica d'Israele, fu anzi il risultato di questa stessa storia, e ogni suo elemento, ogni sua acquisizione teologica e dogmatica ebbe una corrispondenza e un antecedente in un avvenimento o in un ciclo della vita della nazione di Israele. Non per nulla, si usa parlare di « storia sacra », nella quale espressione è già scolpito il riconoscimento che la creazione religiosa sta quasi nei fatti stessi, nella *res gesta*, e con essa si confonde. Comunque si dissocii la stabilizione dogmatica dal fatto storico, cui essa ripete le sue origini, sarà preclusa la via di intenderne il timbro proprio. Ed è invece, ripercorrendo il suo processo di generazione storica, rioperando uno stretto riferimento di essa col suo clima, che la stabilizione dogmatica sarà penetrata nella sua vivente e profonda significazione.

Per tali avvertimenti, abbiamo stimato preferibile ad una esposizione teorica, il racconto storico, ad una critica ed un giudizio istituiti sopra un corpo di dottrine belle e fatte, una critica ed un giudizio sopra un prodotto storicamente definito, nel suo generarsi in certe circostanze di tempo e di luogo.

La storia d'Israele è la sede ideale in cui il Cristianesimo si venne preparando. Quale che sia l'opinione sui rapporti tra Giudaismo e Cristianesimo, si concederà sempre che l'uno è l'antecedente necessario dell'altro, che nessuno dei postulati dogmatici del Cristianesimo, monoteismo, morale, Giudizio, Messia, regno di Dio e via dicendo, è comprensibile fuori della cultura e del mondo religioso giudaico, nel corso evolutivo del quale tutti ebbero la loro culla. Il che del resto è confermato dallo stesso pensiero ortodosso, che non rinnega per il Nuovo, l'Antico Testamento, anzi poi pone l'Antico Testamento a prefazione del Nuovo.

Per tali avvertimenti, abbiamo anche stimato utile tagliare il quadro nei confini di quanto appartenne ad Israele come sua proprietà esclusiva, con esclusione di tutti quegli elementi, che non hanno provenienza indigena, e che costituiscono invece afferenze di altre civiltà. Naturalmente su questo punto occorre discernimento. Nessuna cultura è mai idiomatica e nazionale in via assoluta, perchè anche le formazioni più chiuse, più isolate o più intransigenti, non riescono mai a svilupparsi ed a percorrere il loro itinerario storico al riparo da contatti e recezioni esterni.

Lo stesso Israele, che di tutti i popoli della terra fu il più indomabile nella difesa della sua autonomia spirituale, ebbe prestiti dall'Assiria, e dalla Persia e da Babilonia. Basti ricordare l'idea della resurrezione, di patria persiana ed estranea alla tradizione classica giudaica, e che a un certo punto, come vedremo, ebbe una parte assai importante nella soluzione di specifici problemi giudaici.

Ma è da distinguere recezione da recezione. Vi sono recezioni, che, entrando a far parte di una civiltà, la modificano senza alternarne per altro l'organismo, l'assieme, l'ispirazione generale e profonda. Esse anzi vengono assimilate, assorbite, e trasformate, in modo che diventano obbedienti e coerenti alla totalità. E vi sono invece recezioni, che impongono un ritmo diverso: alterano e penetrano tutto l'organismo, il quale è costretto così a cercare una nuova armonia, una nuova coerenza, che è quanto dire, è costretto a diventare altro da sè, pur conservando alcuni tratti dell'antico. Le influenze assire, persiane, babilonesi furono della prima specie: parziali, frammentarie, e tali che non fecero divergere la civiltà giudaica dal suo asse, e non ne modificarono la ispirazione, e non ne cancellarono gli ideali. Della seconda specie furono le influenze greco-latine, le quali furono intrinsecamente fornite di una virtù aggressiva assai più ambiziosa. Rifiutate per secoli, con un'energia ed una inflessibilità che ha del miracolo, si aprirono la strada dapprima in alcune correnti eccentriche e staccate dal tronco nazionale, s'imposero alla fine dopo una lunga lotta, che fu però anche un abbraccio, perchè quel che venne a risultare fu una civiltà, o meglio l'inizio di una civiltà, nella quale la sapienza pagana andò sposata ai miti giudaici.

Laddove quindi sono penetrate le influenze greco-latine, restò alterato il genio di Israele nella sua originalità organica. Non si trattò di apporti che andarono a collocarsi servilmente nella trama delle idee giudaiche, ma si trattò di ingerenze che andarono a provocare una reazione generale e che furono accolte e diventarono omogenee al tutto, solo per un adattamento ad esse del sistema. Qua allora cessa l'individualità indipendente di Israele, il quale si continua in un erede. E l'erede, pur acco-

gliendo il legato che gli è trasmesso, ha una personalità propria, ha un mondo suo.

Pertanto, in questo saggio noi non abbiamo voluto tener conto del Giudaismo della Diaspora, specie di quello alessandrino, e ci siamo voluti arrestare a Paolo, l'ultima grande manifestazione autonoma del genio di Israele.

Il Giudaismo alessandrino accusa già un'intrusione della filosofia greca o meglio della filosofia ellenistica, ed è frutto del sincretismo culturale operatosi nella grande metropoli di Alessandria. Ed eguale influenza accusano il vangelo di Giovanni, ed altri testi post-paolini. Oltre Paolo, il pensiero giudaico si trova amalgamato con quello classico; il Cristianesimo è già un mondo, al quale è affluito, e va affluendo lo spirito dell'Occidente. Esso non è più riconoscibile nella sua purità autoctona. Oltre Paolo, ma non al di qua di Paolo, perchè non si può dubitare invece dell'assoluta indipendenza del pensiero paolino. Anche se Paolo, come sembra, ebbe famigliarità col pensiero greco, è per altro certo che quel pensiero non entrò a far parte del suo spirito e delle sue dottrine, le quali restarono, da un capo all'altro, una costruzione coerente alla tradizione patria. Giudeo di sangue, e orgoglioso anzi della propria origine giudia, giudio di educazione e antico fariseo zelante, Paolo operò con concetti, e passioni, e ideali tipicamente giudaici. E pure le grandi novità del suo insegnamento non sono concepibili che in relazione al sistema delle idee giudaiche, e costituiscono soluzioni di problemi storici proprii di Israele.

I

LA RELIGIONE DEI PROFETI

1. I precedenti della religione dei Profeti: il Dio di Abramo e di Mosè. — 2. La concezione profetica del Dio giustiziere. — 3. Meriti del profetismo: ideale-morale, spiritualità di Dio; monoteismo.

1. — Il punto più remoto, dal quale conviene prendere la rincorsa per una descrizione della formazione storica del Cristianesimo, è la religione dei Profeti.

La critica moderna ha ridotto a proporzioni assai modeste il patrimonio religioso di Israele innanzi l'opera profetica, ed ha grandemente inficiato l'attendibilità delle fonti bibliche, per quanto riguarda il periodo anteriore al secolo nono.

Non condividiamo tuttavia le ipotesi estreme di codesta critica, e ci sembra difficile ammettere che la religione profetica sia stata una creazione assolutamente priva di precedenti e di presupposti.

Bisogna segnalare questi precedenti, anche se essi stanno a semplice prefazione di quello che sarà, coi Profeti, lo sviluppo dello spirito di Israele, considerato nella sua originalità creatrice. Ed essi sono: la fede in un particolare Dio di Israele, protettore della vita storica della stirpe, e la fede in una rivelazione legislativa di codesto Dio; due pietre angolari che con tutta certezza, dovevano essersi, assai prima dell'avvento della Profezia, fermamente e suggestivamente stabilite nella coscienza della razza.

Nulla vieta di credere che l'evocazione di un nume, particolare assistente delle fortune politiche di Israele, debba risalire al

momento stesso in cui Israele fece il suo debutto nella storia, distinguendosi come un gruppo autonomo dalle altre razze semitiche, che abitavano in Caldea.

La Scrittura ci ricorda che il capostipite della razza, Abramo, nell'atto di abbandonare Uhr Casdim, e di separarsi dalle genti affini, e di farsi iniziatore di un movimento migratorio verso la terra di Canaan, avrebbe deciso ciò per l'intervento e sotto la protezione del proprio Dio gentilizio: « Ora il Signore aveva detto ad Abramo: vattene fuori del tuo paese, e del tuo parentado, e della casa di tuo padre, nel paese che ti mostrerò. Ed io ti farò diventare una gran gente, e ti benedirò e magnificherò il tuo nome, e tu sarai benedizione » (*Genesi*, XII, 1, 2).

E questo stesso Dio, successivamente, con continuità ininterrotta, avrebbe accompagnato, vigilante, tutte le vicende di Israele, progenie di Abramo.

Che si tratti qua di una invenzione postuma, la quale retrodati le credenze proprie dell'epoca profetica, non ci persuade. Il gusto di una diffidenza critica ad oltranza fa dimenticare, che i popoli non costruiscono mai i propri annali, affidandosi di sana pianta alla fantasia. Pur ampliando e alterando, per un istintivo bisogno apologetico, le memorie del proprio passato, pur rivedendo, per difetto di obbiettività storiografica, gli avvenimenti trascorsi alla luce delle passioni e delle idee del presente, pur essendo sempre tentati a conferire il prestigio dell'antichità a ogni ideale appena nato, non spingono tuttavia mai tale attività favoleggiante al di là e fuori di ogni precedente realmente esistito. Anzi questo è l'indispensabile sostegno e presupposto di quella: la fantasia opera sopra un ricordo, e la favola nasce sullo spunto di un accadimento reale. Perciò è buon canone di ermeneutica storica, l'avvicinarsi alle fonti con animo assai più confidente che abitualmente non usino gli eruditi, e di ritenere per attendibili e valide le grandi linee, il fondo essenziale dei loro racconti.

Non vogliamo che la Bibbia sia creduta alla lettera, e vogliamo anzi che essa, come qualsiasi altra fonte, sia aperta a un libero esame critico, ma d'altra parte non crediamo proficuo avvicinarci ad essa con la diffidenza di chi si prepari ad assalire

un tessuto di menzogne, o a soffiare sopra un ammasso nuvoloso di favole. Per il punto in discussione, non siamo disposti ad associarci a coloro che pensano, come ad esempio l'Hartmann, che la data di nascita del Dio di Israele debba essere spostata all'epoca della Profezia o giù di lì; che Israele prima dei Profeti avrebbe professato una semplice religione naturistica, che Abramo non sarebbe mai esistito o sarebbe stato un Dio solare, degradato poi a eroe capostipite della razza.

A parte ogni altro argomento, a riprova della vetustà della fede giaveistica rispetto ai tempi della Profezia, basterebbe il carattere reazionario del quale fu colorito il movimento profetico, che, come ora vedremo, si riferì al culto giaveistico, come a una restaurazione da promuovere delle più antiche tradizioni. Vivissima fu nei Profeti la coscienza di attingere al fondo più remoto della fede dei padri, di parlare in nome del vecchio Dio di Abramo, di suscitare un movimento, che doveva essere, nelle loro intenzioni, un ritorno all'antico, un ritrovamento del passato. E le novità, che essi introdussero, portarono il carattere di uno sviluppo dato alle premesse della tradizione.

La stessa raccomandazione vale per l'altro elemento della rivelazione legislativa. Anche a questo proposito si è ritenuto il Mosaismo una totale invenzione delle epoche posteriori: Mosè addirittura non sarebbe esistito o sarebbe stato soltanto l'indovino dal bastone magico. La critica ha avuto qua facile giuoco nel dimostrare la falsità dell'attribuzione a Mosè di tutte la legislazioni, che portano il suo nome. Neppure una lettera del corpo legislativo di Israele può essere legittimamente ritenuta una promulgazione mosaica. Ciò nonostante, la critica non ha avvertito che il fatto stesso dell'apocrifia stava a riprova della storicità di Mosè e della sua opera legislativa. Le falsificazioni dei posteri non possono essere spiegate, senza concedere che effettivamente un eroe nazionale rispondente al nome di Mosè avrebbe dato in passato alla razza di Abramo, nel nome del Signore, leggi e costituzioni. I posteri non avrebbero avuto ragione di spacciare, sotto il nome di Mosè, le loro proprie statuizioni, se un'originaria, autentica promulgazione mosaica non avesse conferito a quel nome un prestigio eccezionale.

Il racconto biblico dell'*Esodo* e della rivelazione del Sinai non presenta nulla di inverosimile, e riceve, del resto, conferma anche da altre fonti.

Gli Ebrei, soggiornanti in Egitto, sarebbero stati ad un certo momento, costretti ad abbandonare la terra che li ospitava. È probabile che ciò sia avvenuto in stretta dipendenza colla caduta della dinastia degli Hiksos, e colla restaurazione, sul trono dell'impero egiziano, di una dinastia nazionale. Mentre sotto gli Hiksos, affini per sangue agli Ebrei, questi avrebbero goduto di un trattamento benigno ed ospitale, una volta restaurata la dinastia nazionale, sarebbe incominciata una politica persecutoria finita coll'espulsione. Nelle circostanze difficili della fuga, un eroe nazionale e provvidenziale avrebbe salvato i fuggiaschi dalla disperazione e dallo sterminio. Le difficoltà sarebbero state non tanto di natura militare, per l'inseguimento delle forze di polizia egiziana e per le ostilità delle popolazioni guerriere disseminate sulla via della Palestina, quanto di natura interna, per la confusione, la discordia, la disorganizzazione, lo scoraggiamento degli stessi fuggiaschi, non più popolo ma turba.

L'eroe nazionale perciò si sarebbe reso benemerito non tanto nella qualità di capo militare, ma in quella di riordinatore costituzionale. Egli avrebbe serrato i ranghi dei fuggiaschi, ne avrebbe ricostituite le fila, li avrebbe restituiti a dignità e formazione di popolo. Forse, durante il soggiorno in Egitto, gli antichi ordini patriarcali s'erano rilasciati, forse l'abbandono del costume pastorizio, l'inurbamento, la trasformazione del popolo in proletariato al servizio dei Faraoni avevano dissoluto gli istituti tradizionali, senza che fossero stati sostituiti da nuove formazioni. Alla vigilia dell'*Esodo*, il popolo di Israele forse non era più che una massa debolmente unita dal comune vincolo di sangue, ma senza più un'organizzazione politica propria. La persecuzione risveglia la coscienza nazionale, la sventura comune riporta al senso dell'unità, restituisce alla razza la sua personalità. Occorreva tuttavia, e con l'urgenza imposta dalle circostanze, che il popolo ritrovasse con la sua personalità, un ordinamento, si riorganizzasse a Stato. Mosè interpreta codesto bisogno. Mosè della tribù dei Levi, e perciò custode privilegiato delle tradizioni

religiose nazionali, offre i suoi servigi in nome del vecchio Dio nazionale, riesuma l'idea della vigilanza tutelare di Dio sulla progenie d'Abramo, e lo fa intervenire, quale legislatore, dalle altezze del Sinai. La rivelazione del Sinai, dalla quale Israele ricomincia la sua storia, farà naturalmente data nella memoria della nazione, essa resterà imperituramente acquisita al suo patrimonio religioso.

Queste credenze, che, come abbiamo detto, noi siamo disposti, a ritenere assai vetuste e coeve agli avvenimenti, ai quali le fonti bibliche le riconnettono, hanno anche il loro pregio teologico.

Si deve sottolineare, che la credenza in un Dio protettore della stirpe, è una credenza che oltrepassa le religioni della natura, ed insedia l'interesse dello spirito nel mondo storico e morale. Giahvé, Dio essenzialmente politico, significa la destituzione o quanto meno la degradazione del mondo naturale a beneficio di quello morale.

Se gli Dei non sono che personificazioni immaginose dell'Ideale, la fede in un Dio che si dichiara il difensore militante delle sorti politiche di una gente, contiene in sè la persuasione che queste sorti stanno al disopra di tutto, ed esprimono il valore supremo della vita.

L'ispirazione religiosa di Israele non si indirizza verso la natura nemmeno in seguito. Lo stesso mito della Creazione, che a prima lettura può sembrare un brano cosmogonico, inteso ad esaltare Iddio quale artefice dell'universo naturale, quando sia meditato attentamente, rivela invece una diversa intenzione. Anche se in origine, quel mito, di importazione caldaica, fu un racconto cosmogonico, nel rimaneggiamento, che esso subisce, entrando nella letteratura di Israele, si trasforma, e insinua l'idea che tutta la fatica e la gloria divine, nel creare la natura, non abbiano avuto altro scopo che di offrire questo universo all'uomo, di metterlo a servizio dei fini umani, di porlo quasi a piedestallo del mondo umano. Di modo che l'intenzione segreta è di provare la solidarietà dell'opera divina con gli interessi umani, e di vantare, non l'imponenza della creazione, ma la solidarietà con cui, essa creazione si offre all'uomo, non dun-

que il Dio della natura, ma il Dio dell'uomo, il Dio che, per compiacere all'uomo, si lascia indurre alla creazione della natura.

Analogamente, più tardi, quando i Profeti magnificheranno la forza, la potenza che Iddio manifesta come creatore e reggitore degli ordini naturali, essi avranno in vista un fine di intimidazione morale, vorranno richiamare l'esuberante forza divina, unicamente per ammonire circa la terribilità delle sanzioni, che Iddio potrà spiegare contro coloro che si ribellano e contrastano alla sua volontà. Ed anche in questo caso, l'opera di Dio, in rapporto alla natura, non riceve un omaggio per sè, ma solo per le ulteriori destinazioni nel campo umano, che essa sembra garentire.

Merita anche di essere segnalato il progresso che si attua con Mosè, quando alla credenza nel nume protettore, patrono politico della nazione, viene associata l'idea che questo nume è anche legislatore. L'Iddio pre-mosaico era un despota capriccioso, che dispensava il bene e il male senza alcun criterio d'ordine morale. Anche l'interesse che Egli dimostrava alla razza di Abramo, desiderando e coltivando attivamente il suo successo, muoveva solo da una predilezione affettuosa, che prescindeva da ogni merito morale del pupillo, e che veniva offerta senza condizioni.

Tutt'al più, se vogliamo far risalire a questa antichità qualche passo della Bibbia, si può supporre che fosse raccomandata solo un'iniziazione rituale, per assicurarsi la benevolenza divina, e precisamente fosse di rigore la circoncisione. Si ricorderà infatti che il presunto patto iniziale con Abramo ha per oggetto la circoncisione (*Genesi*, XVII, 9-14). E si ricorderà che l'attentato, che Giahvé, in un momento di cattivo umore, fa alla vita di Mosè, viene scongiurato da Sippora, con la circoncisione di suo figlio. L'idea mosaica modifica invece il carattere arbitrario della volontà divina, la rivelazione del Sinai viene a prestarle un contenuto solennemente dichiarato, e imperativamente raccomandato. Onde viene stabilito, che la provvidente presenza di Giahvé nelle peripezie storiche di Israele è condizionata all'osservanza di Israele agli statuti divini. In altre parole, e fuori dei termini particolari nei quali la credenza è ristretta, l'imma-

nenza del Divino nella storia, già postulata nella concezione del Dio politico, si arricchisce della persuasione che Iddio dirige il corso storico con una volontà programmatica, che Iddio opera nella storia con un disegno morale, o, che è lo stesso, che la storia realizza un disegno divino.

Codesti elementi, però, per quanto notabili, non valgono ancora ad insignire la religione di Israele di un merito particolare. In fondo si tratta di elementi generici e comuni alla religione di molti altri popoli. È facile rintracciare equivalenti di Giahvé, negli annali religiosi di altri popoli. Sono quasi luoghi comuni: l'idea di rimettersi nelle mani di un patrono divino, e l'idea di considerare tale patrono, come interessato, in un modo o nell'altro, al trionfo di un certo ideale morale e politico, che diventa poi la regola per i suoi fedeli e protetti.

Le differenze nascono quando si passi ad esaminare, in concreto, quale particolare definizione sia stata data a questo ideale, a quali sviluppi ed arricchimenti sia stato condotto, con quale calore e con quale efficacia esso sia stato coltivato, difeso, e diffuso. I preamboli, gli esordi, le infanzie, in generale, si rassomigliano presso i popoli, non meno che presso gli individui, non contengono che gli elementi poveri e più astratti.

L'originalità di ogni formazione comincia ad affacciarsi solo nelle età adulte, quando ai motivi introduttivi comuni succedono gli sviluppi differenziali.

Israele entrò nella fase della creazione originale solo nell'epoca profetica, ed è perciò, che pur dovendosi ricollegare la religione dei Profeti ai precedenti ora menzionati, si deve d'altra parte riconoscere che Israele data solo dai Profeti la sua propria storia religiosa, la sua storia originale e privilegiata.

2. — Il movimento profetico nacque e si sviluppò, com'è noto, tra il nono e il sesto secolo.

L'epoca: fu un'epoca di sventure e di rovesci, culminati colla morte di Israele, come nazione indipendente, e colla deportazione a Babilonia.

Il periodo precedente era stato il periodo di progresso e di fortuna. Subito dopo l'*Esodo*, per tappe successive, la razza

di Abramo era riuscita a farsi un posto e ad insediarsi stabilmente in Palestina, lottando contro le popolazioni indigene e confinanti; poi ancora, era riuscita a darsi unità politica e indipendenza; poi ancora, pur divisasi in due regni separati e rivali, aveva mantenuto, nonostante lo scisma, per un secolo circa il rango di un popolo libero e felicemente indirizzato agli ordinari scopi della civiltà. È il periodo dei Giudici, di Saulle, di David, di Salomone, e dei suoi successori sui due troni di Gerusalemme e di Samaria. È il periodo, in cui una fase si salda all'altra, come momenti progressivi di uno stesso ciclo ascensionale. Ma questi secoli di gloria profana, furono una lunga pausa silenziosa, quanto alla religione. Diremo peggio, furono secoli di decadenza e di corruzione. Il vecchio Giahvé, senza essere stato ripudiato, aveva dovuto accettare la concorrenza dei numi cananei. Le successive rampogne dei Profeti ci fanno capire chiaramente, come Israele avesse dovuto piegare alle influenze delle popolazioni, presso le quali si era portato. Queste appartenevano a una civiltà superiore, di tipo agricolo, ed Israele, adottando la loro civiltà, si era inchinato anche ai numi, che di quella civiltà erano i rappresentanti. Di qui le concessioni, specie nelle classi dirigenti, a un politeismo, pel quale, accanto a Giahvé, vennero ad allinearsi i baal cananei, le comuni divinità agresti e naturistiche.

Al nono secolo si levò la stagione delle tempeste, e fino al sesto fu un seguito di prove durissime. Si affacciarono i grandi imperi, che calpestarono la Palestina, la resero vassalla, e finalmente travolsero i due piccoli regni, pedine trascurabili nel gioco delle grandi potenze. Prima Damasco, poi Assur, poi l'Egitto, in ultimo Babilonia. Samaria cade nel 722, investita dalla potenza assira. Gerusalemme è messa a ferro e fuoco nel 587 dalle orde di Babilonia.

E quindi la fine della indipendenza, la deportazione, l'esilio.

Orbene, fu appunto durante le prolungate amarezze di questo inclemente destino, che il genio di Israele, carico di ferite, si levò in alto. Fu appunto ad accompagnamento di codeste sventure, che, quasi come il commento lirico di esse, Israele cominciò a scrivere le pagine del suo gran libro religioso. Apparvero i Profeti.

La comparsa di questo personaggio, che doveva avere tanta importanza nella storia della coscienza religiosa dell'umanità, può essere messa in conto alla sopravvivenza di un puro culto giaveistico, mantenutosi durante il periodo della fiacchezza e delle concessioni al politeismo. Si può supporre, che l'attrazione sentita dalla maggioranza della nazione e dalla dinastia verso il paganesimo cananeo, avesse trovato una resistenza in qualche ceto conservatore e misoneista. Si può anche individuare questo ceto in quegli elementi eccentrici della popolazione, che, rimasti sui margini del deserto, erano perciò stesso rimasti appartati dal movimento generale, ed erano venuti a costituire, fenomeno frequentissimo nelle popolazioni orientali, e visibile ancora oggi presso gli Arabi, una specie di residuo selvatico, refrattario alla civilizzazione. E questi elementi dissidenti avevano dovuto associare il loro gusto per l'antico costume e la loro intolleranza pel costume nuovo, all'idea della fedeltà a Giahvé ed al ribrezzo verso i numi cananei, tanto da dare ai loro nuclei i caratteri quasi di una società religiosa, distinta ed estranea al culto ufficiale. La Bibbia parla in qualche luogo di bande di esaltati o fanatici di Giahvé, che si raccoglievano sul Carmelo o percorrevano il paese, tumultuando. E la figura selvaggia ed arcaica del profeta Elia, il capo stipite della razza profetica, ci dà l'indice di provenienza del movimento. Elia ha i tratti del marabutto desertico: vive nel deserto, beve l'acqua dei ruscelli, è cibato dagli alimenti che gli portano i corvi, veste di una pelle di belva, legata ai fianchi da una cintura di cuoio. Ha del taumaturgo e dello stregone, fa appello a mezzi equivoci di magia, resuscita i morti. Nel tempo stesso, è fanatico di Giahvé, ed abbandona il soggiorno nel deserto per farsi difensore di Giahvé, contro il principe. Quando Achab, che aveva sposato la figlia del re di Tiro, osa costruire un tempio a Baal Melkart, il suo sdegno non ha limiti. Egli sfida i fedeli e i santoni dei baal forestieri ad un esperimento magico, ed essendosi questo risoluto a favore di Giahvé, egli fa giustizia sommaria di quei falsi profeti dei baal.

Ora, questa corrente, senza seguito nè credito, fin tanto che le cose volsero prosperamente, venne ad acquistare autorità non

appena la fortuna si ritrasse dalle vie di Israele. Quando i tempi si fecero grossi, quelle pattuglie reazionarie fecero un balzo in avanti, e poterono erigersi a giudice severo del popolo. Come tutti i movimenti di opposizione, si giovarono delle avversità, le quali potevano sembrare, a un giudizio appassionato, la conseguenza dell'indirizzo prevalso. La sostanza del Giahveismo era stata la convinzione che Giahvé patrocinasse Israele, a condizione che Israele camminasse sulle vie tracciategli. Di qui, a segnare un rapporto di causa e di effetto tra l'infedeltà a Giahvé ed i sinistri, che affliggevano la nazione, doveva essere breve il passo. L'abbandono della protezione divina diventava il meritato frutto dell'empietà e dell'apostasia. Il giahveista coerente trovava perfettamente normale l'afflizione della patria; avrebbe piuttosto visto con meraviglia che essa fosse prosperata. Quelle afflizioni non smentivano, ma confermavano la potenza di Giahvé, sdegnato ed in lite col suo popolo irriconoscente e dimentico. Con che il programma profetico resta tracciato nelle sue linee essenziali. Il quadro si allargherà, si arricchirà, troverà delle varianti, ma i motivi tematici resteranno immutabilmente: avversione alla civiltà profana, opposizione alla politica delle classi dirigenti, sentimento della colpa della nazione e della sua infedeltà al puro Giahveismo, considerazione delle sventure come una giusta punizione, e, finalmente, poichè il fanatico non può consentire a considerare come definitivo tale stato che segna uno scacco ai suoi ideali, fiducia nella conversione di Israele e nel trionfo di Giahvé, termini questi riconciliati e tornati solidali.

Così i Profeti interpreteranno invariabilmente la storia che si svolgerà sotto i loro occhi. Così parleranno Elia ed Eliseo, durante la lotta con Damasco, Amos, Osea, Isaia e Michea, durante l'oppressione assira, Geremia, Abacuc, Naum, Zefania, durante la violenza babilonese, Ezechiele e lo pseudo-Isaia durante la cattività.

Se la base della religione mosaica era il Dio legislatore, la base della religione profetica è il Dio giustiziere, vale a dire il Dio stesso legislatore che passa alla pratica imposizione delle sue dichiarazioni. Il concetto fondamentale è che la giustizia sovrasta sui processi storici con un'immanente legge retributiva,

assicurando il successo di coloro che la rispettano, e perdendo quelli che se ne allontanano. È una veduta moralistica ed ottimistica della storia, moralistica, in quanto, nella considerazione della storia, guarda unicamente al bene e al male, al giusto e all'ingiusto; ed ottimistica, in quanto postula il parallelismo tra la virtù e il successo, il male e l'annientamento. Il Profeta è essenzialmente un uomo che vuole il mondo giusto, e crede che la giustizia abita realmente sulla terra.

Tale veduta è formulata ancora nei limiti ed in coincidenza di termini particolari e di vicende determinate. L'idea del governo divino della storia è ancora circoscritta alla storia di Israele, e si estende agli altri popoli solo attraverso la mediazione di Israele. Ai Profeti è naturalmente estranea l'idea che l'umanità intera sia l'organo permanente di Dio e che le singole famiglie umane, ivi compreso Israele, ne sieno solo gli strumenti passeggieri. Giahvé è sempre un Dio nazionale, che assume a proprio rappresentante diretto soltanto Israele. I due momenti ideali del male e del castigo da una parte, e della virtù e del premio dall'altra, sono proiettati nel tempo, come due epoche successive della storia di Israele.

L'êra della giustizia farà tutt'uno col risorgimento politico di Israele. Nemmeno in Ezechiele e nel secondo Isaia, che profetarono nei giorni più infausti, si affievolisce la speranza nell'avvenire della nazione. Ezechiele non cessa di avere la consolante visione del giorno in cui la casa di Israele sarà raccolta tra i popoli, in mezzo ai quali è dispersa, ed abiterà in sicurezza, e edificherà case e pianterà vigne, dopo che Iddio avrà eseguito il suo giudizio sopra tutti i popoli, che hanno contristato Israele. Lo pseudo Isaia, il grande poeta dell'esilio, saluta l'avvento della potenza persiana, come la prefazione dell'imminente rinascita di Israele. Quando Babilonia sarà distrutta e ridotta appena a tana per le fiere, e nemmeno l'arabo vi pianterà più la sua tenda, e nemmeno il pastore vi farà più passeggiare il suo gregge, allora Israele riprenderà il suo posto di eletto del Signore.

Finalmente, la vicenda non si adempie senza l'intervento di un protagonista individuale e di pura stirpe davidica, di un Re santo, di un Mesih, di un Unto, al quale spetta di fondare il regno

di Dio. Radicata sul terreno nazionale e politico, la speranza nell'avvenire, non può fare a meno di questo personaggio. Giusta le concezioni assolutistiche asiatiche la nazione è riassunta nella persona del sovrano. Quando la Scrittura parla di Israele, s'intende soprattutto il re che governa Israele. Sono i re che adorano i baal, che fanno ciò che dispiace al Signore, che costruiscono gl'idoli e li venerano. E come l'apostasia, il peccato è personalmente addebitato al sovrano, così anche la restaurazione è concepita come opera di un sovrano, come un atto di governo. Di qui la creazione della figura del Messia, nella quale l'aspetto ideale e religioso prevarrà, pur senza separarsene, sull'aspetto politico, solo quando l'attesa di una piena restaurazione politica sarà messa in iscacco da enormi difficoltà. Così, nello pseudo Isaia, che scrive durante l'esilio, quando Israele non è più che un manipolo di uomini, lontani dalla patria e in soggezione del vincitore, il re giusto della dinastia davidica, pur senza scomparire, tenderà a scolorirsi dinanzi al Messia, servitore di Dio.

Sarà necessario l'avvento del Cristianesimo, perchè quel pensiero del Dio giustiziere riesca a sciogliersi da tutte codeste determinazioni particolari. Ed in massima parte la storia religiosa di Israele, dopo i Profeti, non sarà che un soffrire degli imbarazzi che esse suscitavano.

A questo, che fu lo schema, l'ossatura dell'insegnamento profetico, si innestarono poi e si aggiunsero altri elementi non meno preziosi ed essenziali.

3. — Fu un merito dei Profeti l'aver cominciato a disegnare quell'ideale morale che trovò poi, nel Cristianesimo, il suo linguaggio universale.

Con la riforma mosaica era posta l'esigenza di un programma morale, perchè la volontà di Giahvé era stata sollevata al di sopra del semplice arbitrio ed aveva rivolto un determinato imperativo ai suoi fedeli. Tuttavia, in concreto, nè la legge mosaica, nè quella pseudo mosaica dei tempi successivi erano state definite secondo un ideale morale apprezzabile. Tutta la legislazione pre-profetica dovette ridursi a precetti elementari di morale comune. Coi Profeti, invece, l'imperativo di Giahvé

viene ad acquistare un contenuto specifico. Si è già detto che il motivo iniziale della protesta profetica era stata un'affermazione di conservatorismo pietista, un richiamo al puro culto giahveistico, e che questa protesta contro la corruzione religiosa era andata associata alla protesta contro la civiltà, che di quel pervertimento era l'esponente solidale. Promosso da tali sentimenti, l'ideale morale dei Profeti venne a richiamare in onore e ad esaltare l'austerità dell'antico costume nazionale e patriarcale, in uno con la condanna di tutte le complicazioni, o, se si vuole, di tutte le benemerenze della progredita civilizzazione. Lo spirito profetico è dominato da quella specie di pudicizia burbera, che si conturba dinanzi agli splendori profani, e porta rancore alla gioia di vivere. La parte più particolarmente moralistica dei messaggi profetici è una veemente rampogna contro la ricchezza, contro l'attività mercantile da cui essa nasce, e contro i piaceri, cui essa arriva. La maledizione è lanciata contro coloro che aggiungono casa a casa, campo a campo. Isaia è sdegnato dinanzi allo spettacolo del paese che si riempie d'oro e d'argento, di cavalli e di carri. Il popolo di mercanti, i portatori di denaro sono niente altro che gente, la quale riempie le sue case del frutto di rapine, e merita di essere sterminata. Le figliole di Sion, che sono diventate sfrontate e sfarzose, piene di monili e di gemme, saranno spogliate dal Signore di tutto, e lasciate nude con una semplice cintura di sacco. Giacere sui letti di avorio, fare concerto col salterio, bere il vino nelle coppe d'oro, sono cose abominevoli. Tiro, la prosperosa città fenicia, è l'esemplare tipico dell'empietà. Da essa, Israele ha ricevuto non soltanto la contaminazione dei suoi Melkart e delle sue Astartè, ma anche il gusto perverso dei commerci, della ricchezza e del lusso. Ezechiele ne profetizza la distruzione, per questo solo motivo: « Tu hai acquistato grandi ricchezze con la tua sapienza, ed hai radunato nei tuoi forzieri oro e argento. Siccome tu hai fatto il tuo cuore simile al cuore di Dio, perciò io faccio venire sopra di te degli stranieri, i più fieri tra tutte le nazioni, ed essi ti faranno scendere nella fossa. Le tue ricchezze, i tuoi mercati, i tuoi traffici, i tuoi marinai, quelli che riparano le tue navi sdrucite, i tuoi negozianti, e tutta la gente di guerra ch'era in te, insieme

con tutto il popolo ch'era in mezzo a te, cadranno in fondo al mare, il giorno della tua rovina » (XXVII-XXVIII).

Codesto amore dell'austerità, codesta incomprensione del valore della vita energica, laboriosa, produttiva e gioconda, codesta avversione alla ricchezza, e ad ogni attività economica, portano senza dubbio, a conseguenze pratiche paradossali. La morale profetica, rigorosamente adottata, arresterebbe ogni società sulla strada del progresso, la priverebbe di qualsiasi risonanza nella storia. È una morale, che può essere praticata solo da santoni e fanatici, e che, semplicistica ed ingenua, repugna alle esigenze più inderogabili ed ordinarie dell'esistenza. Per altro, non va taciuto che con essa Israele si distacca dal mondo orientale sensuale e voluttuoso, ed introduce una nota di severa castigatezza, in pieno contrasto con la crudele e rozza cupidigia asiatica, non solo ma anche con l'edonistica calcolata del mondo greco-romano. Per essa ancora, Israele pronuncia, per la prima volta nella storia dello spirito umano, la condanna dei beni mondani, della ricchezza, del successo, della potenza, il che vale assegnare alla vita una destinazione diversa e superiore al conseguimento della felicità, vale proporre la distinzione tra il bene e l'utile e inaugurare una morale disinteressata. Perciò stesso, finalmente, Israele, capovolgendo la scala dei valori, arrivò alla sua particolare moralità di benevolenza caritatevole verso il povero, l'afflitto, il debole, il perseguitato. Dall'ostilità verso tutte le glorie profane, segue la esaltazione di tutti coloro ai quali la fortuna fu avara. Giahvé assume direttamente il patronato dei sofferenti, e i sofferenti appaiono i veri servitori di Dio.

Appartenere alla classe dei diseredati, è un privilegio e insieme un dovere. E, per via di un'illazione conseguente, l'opera soccorrevole e misericordiosa, diventa il precetto assorbente per essere graditi a Dio. Il peccato capitale contro Giahvé, è l'oppressione del debole. Quando Isaia invita alla conversione, egli vuole soprattutto la cessazione degli abusi contro i sofferenti: « Lavatevi, purificatevi, cessate di fare il male ed imparate a fare il bene. Cercate la giustizia, aiutate l'oppresso, siate giusti verso l'orfano e difendete la vedova » (I, 16-17). In tutti i Profeti, sarà famigliare l'idea che una benemerenza presso il Signore

non possa essere acquistata, che avvicinandosi con mano amica al poverello. È il primo germe della morale cristiana, che riscatta la dignità dell'umile, e crea il sentimento della milizia cavalleresca in favore dei diseredati.

Altro merito dei Profeti fu di avere appoggiato la loro autorità su un libero e personale commercio con Dio. Come movimento eccentrico, ed estraneo alla religione ufficiale, esso si affidò esclusivamente alla libertà dell'ispirazione, con piena indipendenza da ogni rivelazione stabilita.

Già i Patriarchi avevano parlato faccia a faccia con Dio o nel sonno, o in visione notturna, o perchè Iddio si travestiva momentaneamente in forma umana. Ugualmente Mosè aveva ricevuto le sacre tavole, in un colloquio personale col Signore. Adesso i Profeti si arrogarono lo stesso diritto, la stessa autorità, e si considerarono visitati direttamente dal Signore.

E questo modo di comunicare col Divino ha importanza sotto molti aspetti. Innanzi tutto, in quanto la comunione è vista nella forma della visitazione, e cioè di una rivelazione fatta allo spirito umano, essa ha per presupposto l'omousia, l'omogeneità essenziale tra Dio e lo spirito umano, e non potrebbe attuarsi se a Dio non fosse riconosciuta la qualità di un essere spirituale.

Iddio deve necessariamente essere rappresentato come persona dotata di intelligenza e di volontà poichè solo con un essere siffatto può essere stabilito un contatto, che si celebra nella forma di una visitazione e di un colloquio. L'ispirazione profetica conferma l'essenza spirituale di Dio, e conviene mettere l'accento sulla sua differenza dalle comunioni mistiche delle religioni della natura. Qua, dove il Dio non è un essere spirituale, ma una forza della natura, la comunione assume l'aspetto di un'invasione fisica; è una corrente vitale, una possessione che infonde la potenza divina nel corpo del devoto. Nei Profeti invece la comunione è un discorso, è il verbo, è un incontro tra spirito e spirito. Naturalmente non si deve escludere, che anche la visitazione di Giahvé, intervenisse col concorso di stati morbidi, talvolta anche artificiosamente eccitati, ed assomiglianti per la loro esaltazione all'entusiasmo dionisiaco. Sappiamo di scuole di Profeti,

la cui ispirazione era provocata da stimoli esterni, e la cui condotta ricorda quella dei moderni dervisci. Ricordiamo David, danzante come un coribante, dinanzi all'Arca Santa. Ma anche se, per la comunione fu richiesto uno stato di grazia eccezionale, ed assomigliante a un'alienazione, esso però fu sempre soltanto un veicolo destinato ad ottenere una rivelazione, un insegnamento, un'esortazione, un comando, una comunicazione spirituale. Viceversa, è noto, che le comunioni dionisiache non ebbero mai tali risultati. In Grecia, ad esempio, ai riti di Demetra non andò mai congiunto un insegnamento morale, ed i riti orfici, quando ebbero una dottrina propria, la ebbero soltanto, per la collaborazione, aggiuntasi dall'esterno, dei poeti autori degl'inni.

Superfluo aggiungere che se i Profeti mostrarono di considerare Dio antropomorficamente, nel senso che gli attribuirono una natura spirituale identica a quella umana, non per questo assimilarono il Divino all'uomo, alla maniera greca. I Greci concepirono egualmente le loro divinità come omogenee all'uomo, ed in commercio spirituale con esso; gli Dei greci sono esseri intelligenti, e si manifestano, parlando all'intelligenza degli uomini e intervengono nei loro affari, in qualità di consiglieri, di patroni e di arbitri. Nei poemi omerici, il più spesso, essi sembrano addirittura niente altro che una proiezione figurata dell'ispirazione interna, che guida gli eroi. Ma tale umanizzazione fu spinta fino ad abolire la differenza tra l'umano e il divino: se si toglie a codesti Dei l'immortalità, di cui godono, e una certa prepotenza che esercitano sugli uomini, e che del resto viene spesso beffata e delusa, essi si eguagliano in tutto il resto alle creature umane. Nè dobbiamo meravigliarcene, chè il processo di formazione del panteon ellenico fu diretto non da una preoccupazione religiosa, ma da un intento artistico e letterario, fu l'opera di cantastorie laici, che attesero a manipolare il mondo divino, al solo scopo di renderlo più attraente e sbrigliato, agli occhi di un pubblico altrettanto spregiudicato e dilettoso. E se, come affermava Erodoto, furono Omero ed Esiodo a dare ai Greci i loro Dei, ciò non restò senza effetto sulla natura di essi Dei, i quali furono sì amabili e coloriti personaggi, ma si individuarono in modo affatto umano, e abdicarono alla loro dignità divina.

Il Profeta di Palestina battè tutt'altra strada. Rappresentandosi il Dio come persona, e facendolo di spirito simile all'uomo, non per questo abolì la distanza fra l'uomo e Dio; rimase anzi fermo all'idea della incomparabile superiorità divina, quell'idea, che già stava nell'umiltà incondizionata del vecchio Abramo, e Dio restò sempre un Assoluto, un termine ideale categorico, al quale lo spirito umano doveva attingere la sua regola e la sua verità. Giahvé è una potenza che agisce come supremo elemento direttivo nelle cose di Israele, e si manifesta parlando il linguaggio degli uomini, ma, per il resto non partecipa in alcun modo della natura umana. Esso è senza volto, invisibile, senza nome, è un Dio nascosto, è colui che è semplicemente, e tali attributi negativi valgono tutti a confermare positivamente la sua superiorità.

Inoltre, questo modo di comunione veniva a stabilire una rivelazione vivente e diretta, che non fissava la coscienza religiosa alla lettera di una rivelazione data una volta per sempre, lasciava aperta la possibilità di una libera creazione, faceva a meno di una stabilizzazione dogmatica immobile e definitiva. Questo modo di intendere la comunione col Divino, è la condizione di una pietà interiore, di una devozione intima, che, senza bisogno di intermediari, accosta a Dio il cuore dei fedeli. È un germe fecondo, dal quale prenderanno alimento gl'indirizzi migliori dello spirito di Israele, e per il quale Israele avrà la forza di non piegare alla tirannia della Legge, di non esaurirsi nell'immobilità della pseudo-rivelazione mosaica, e di continuare fino a Paolo l'iniziativa e la libertà della creazione.

I Profeti avviarono finalmente al monoteismo. Nell'epoca pre-profetica, non possiamo credere sussistesse una fede esclusiva in Giahvé. Non intendiamo riferirci al politeismo, che con tutta certezza, come s'è accennato, dovette prendere voga dopo l'Esodo, durante la penetrazione nella terra di Canaan, e restare poi fino all'esilio, come la tendenza incorreggibile dei monarchi e delle classi dirigenti. Ma noi pensiamo che anche nella pura tradizione di Israele, quella stessa fede che i Profeti credevano di resuscitare contro le degenerazioni politeistiche successive, fosse ben lontana dal monoteismo. E ce ne conforta il fatto che, nelle fonti più antiche, il Dio di Israele ha due nomi: Giahvé

ed Elohim, e che entrambi i nomi si connettono a culti estranei al Dio di Abramo, Dio essenzialmente gentilizio. Giahvé, coi suoi attributi ignei e celesti, accusa il suo carattere originario di divinità della natura, Dio del fulmine e della tempesta, analogo a Zeus ed altri consimili numi delle razze ariana e semitica.

Elohim sembra invece alludere all'idea di una forza, o meglio, al plurale, di forze indeterminate, presagio rudimentale di panteismo ilozoistico. Ora, anche se si vuole ammettere che in rapporto a Giahvé si tratti dell'evoluzione di uno stesso nume, trasformatosi da Dio della natura in Dio protettore della gente di Abramo, in rapporto ad Elohim, bisogna invece pensare che l'antico Israele, accanto ed oltre la fede in Giahvé, Dio del fulmine prima, e Dio degli eserciti dopo, abbia professato anche delle credenze demonistiche, abbia venerato le forze, i genii, abitanti qua e là nelle cose e nei fatti naturali, e che solo in prosieguo tale credenza abbia confluito in quella di Giahvé, ed abbia smarrito il suo senso proprio, restando la parola Elohim a designare identicamente lo stesso Giahvé. Israele del resto non avrebbe potuto fare eccezione a quella che è regola generale di sviluppo della coscienza religiosa, la quale, nelle fasi primitive, assume sempre una certa molteplicità e varietà di credenze e di numi, e li lascia coesistere, senza avvertirne l'incompatibilità, e senza nemmeno coordinarli sistematicamente.

È lecito perciò ritenere che sia stata appunto una iniziativa del movimento profetico l'energico orientamento nella direzione monoteistica. Movimento di origine puritana e fanatica, il Profetismo fu naturalmente portato a sostenere con irritata intransigenza il culto giahveistico, ed a promuovere l'esclusione di ogni altro culto. Il monoteismo dei Profeti non proclamò l'unicità di Dio in rapporto all'umanità. Un'affermazione monoteistica di questo tipo non fu fatta che da Paolo, molti secoli dopo. I Profeti proclamarono e pretesero l'unicità di Giahvé rispetto ad Israele. Oltre Giahvé fu riconosciuta l'esistenza anche dei numi forestieri, come rivali e nemici suoi. Ma Israele non avrebbe dovuto prestare la sua devozione che a Giahvé. Una unicità di Dio per l'intera umanità sarebbe potuta derivare solo dal fatto che un impero di Israele sulle altre nazioni avesse conseguente-

mente creata una sudditanza delle altre nazioni a Giahvé, ed una deposizione degli altri numi.

In sostanza, il monoteismo profetico non si appoggiava su una considerazione metafisica dell'assolutezza dell'Essere Divino, ma su un sentimento di devozione fanatica, che in via primaria reclamava la solitudine di Giahvé nel cuore dei suoi fedeli, e arrivava alla speranza di un universale impero di Giahvé solo in via secondaria, e per un processo di eliminazione degli altri Dei, dei quali non era contestata in astratto la dignità divina. Questo tipo di monoteismo fu del resto assai più fecondo di conseguenze di quello che non sarebbe stato un monoteismo di tipo metafisico, sul genere di quello Indù, o di quello dell'Egitto o di quello maturatosi in Grecia ad opera dei filosofi e dei poeti tragici. Da un convincimento dotto infatti, sull'unicità e assolutezza di Dio, non sarebbero mai venute quelle calde suggestioni, che spontaneamente scaturivano dal sentimento di predilezione esclusiva e gelosa che legava Giahvé ad Israele. Sentimento, che da un lato si alimentava del ricordo dell'assistenza che Giahvé aveva prestato ad Israele nei momenti difficili della sua vita: era stato Giahvé che aveva tratto la casa di Giacobbe dalla servitù di Egitto, che aveva guidato i fuggiaschi nella disperata solitudine del deserto con una colonna di fuoco, che aveva dato a Saulle e a David la vittoria contro le popolazioni della Palestina, che aveva finalmente insediato la progenie di Abramo nella terra sospirata. Dall'altro lato, si alimentava pure del bisogno, che codesta assistenza non cessasse lungo le prove che Israele subiva ed avrebbe dovuto ancora subire. La riconoscenza per il passato, e le speranze per l'avvenire convergevano ad esaltare la pietà giahveistica, e ad arroventarla di passione, fino al fanatismo. Parola questa che suona male oggi ai nostri orecchi, abituati come siamo a farci un ideale della tolleranza, della libertà dell'esame e della coscienza, del rispetto della varietà dei convincimenti e delle fedi, ma che, storicamente misurata, non ha un significato in tutto dannato. Il monoteismo profetico fu essenzialmente fanatismo; monoteismo e fanatismo, sono quanto ai Profeti, termini perfettamente equivalenti. Ed è da mettere in conto del fanatismo, se Israele sarà un popolo ostinato, e se il

suo Dio sarà un Dio longevo ed inflessibile, se Israele saprà difendere la propria originalità contro tutte le civiltà parallele, che lo aggredirono, e se Israele avrà una coscienza missionaria, apostolica, piena di virtù espansiva e di desiderio di viaggio e di conquista. Associato a un determinato credo morale, a una specifica concezione della vita, il fanatismo darà alla pratica morale un'imperiosità sconosciuta a ogni altro popolo. La vocazione moralizzatrice a tutti i costi è già fissata nell'affetto fanatico per Giahvé. Il puritanismo cultuale si rovescia nell'intransigenza morale, l'ambizione esclusivista di Giahvé si traduce nell'aspirazione di una morale universale.

Le pagine più memorabili della storia di Israele furono scritte sotto lo stimolo del fanatismo.

II

LA CRISI DELL'IDEALE PROFETICO
IL GIUDAISMO LEGALISTICO

1. Il nazionalismo dei Profeti. — 2. Lo scoraggiamento post-esilico. — 3. La risorsa del culto della Legge. — 4. Caratteri della soluzione legalistica. — 5. I suoi errori e i suoi meriti storici.

1. — La religione dei Profeti rimase pur sempre nei limiti di una religione nazionale: i Profeti si indirizzarono alla nazione, e la nazione considerarono come protagonista della vicenda storica, prospettata nelle loro predizioni. Iddio continuò ad essere il Dio di Israele. Esso attua la giustizia su Israele e attraverso Israele. In quanto Israele si ribella, entrano in iscena quali strumenti secondarii della volontà divina le altre nazioni, che retribuiscono col castigo il peccato di Israele. La conversione e il trionfo riguardano egualmente solo Israele, al quale è deputato di instaurare sulla terra il regno di Dio. Anche quando il quadro si allarga fino a comprendere tutti i popoli del mondo, ciò non significa che il Profeta veda sciolto il rapporto particolare che lega Israele al Signore, per concepire Iddio direttamente e indifferentemente interessato all'intera umanità. Israele resta sempre l'araldo esclusivo del Signore, il solo organo autorizzato ad attuare il piano provvidenziale. Gli altri popoli saranno associati al Regno unicamente, in quanto l'adempimento del patto da parte di Israele, implicherà anche il suo trionfo mondano, la sua potenza, il suo impero politico, e Israele ed il suo Dio

acquisteranno quindi presso gli altri popoli un prestigio irresistibile. « Quando Sion non vedrà più il male, essa salirà in favore e in lode presso tutti i popoli della terra, » profetizzava Sofonia (88, III, 9). Per Geremia, quando Israele sarà ristabilito sulla sua terra, esso diventerà padrone dei suoi padroni, ed avrà per schiavi i popoli stranieri. I popoli passeranno coi ceppi, e s'inchineranno a Gerusalemme e sacrificheranno al Signore. Lo pseudo-Isaia, che pure rappresenta il punto più avanzato del Profetismo verso una concezione universalistica, scrive: « Ecco il mio servitore, io lo sosterrò, il mio eletto, in cui l'anima mia si è compiaciuta. Io ho messo il mio spirito su di lui. Egli recherà giudizio alle genti... Io il Signore, ti ho chiamato in giustizia, e ti prenderò per la mano e guarderò, e ti costituirò per patto dei popoli, per luce delle genti » (XLII, 1, 6, 7).

Nel tempo stesso il Profeta ignora l'individuo. Il Profeta vede e riconosce solo la collettività nazionale, nella quale l'individualità dei suoi membri non si conquista ancora un posto autonomo. La concezione del Profeta è una specie di filosofia della storia, nella quale sono contemplati i destini dei popoli e non degli uomini singoli; è una veduta prospettica di politica internazionale, dove trovano considerazione solo le nazioni.

Un'interpretazione letteraria del corso storico dell'umanità civile potrebbe anche riconoscere alle idee profetiche il valore di una predizione realmente adempiutasi. Effettivamente Israele ebbe una missione privilegiata, e costrinse tutto il mondo a inchinarsi dinanzi al suo Dio. Anche se Sion, che attendeva un destino di gloria, non fu che un mucchio di rovine sotto la guardia del legionario romano, anche se la nazione andò per sempre dispersa ai quattro lati dell'orizzonte, non è men vero che la Sion ideale restò la rocca imprendibile, e che il giudeo, sbandito dalla sua terra, ebbe nondimeno la forza di rendere idealmente vassalle le patrie altrui.

Ma a parte tali spunti, che hanno sapore letterario, e per restare più vicini a quello che fu il vero pensiero dei Profeti, i quali aspirarono per Israele a un trionfo meno ideale, e che s'attesero un adempimento delle loro profezie più prossimo e immediato, conviene piuttosto osservare che il conferimento ad

Israele della qualità di particolare ed esclusivo organo della giustizia divina, venne a esporre la coscienza israelitica ai più seri imbarazzi, non appena emerse una impossibilità per Israele di adeguarsi a tale ufficio. La premessa che l'adempimento della volontà del Signore dovesse essere lasciato ad Israele, come all'insostituibile suo Eletto, si rese insostenibile, il giorno in cui questo strumento necessario dei disegni divini venne meno. Già, ai tempi stessi della predicazione profetica, lo spettacolo dell'apostasia delle classi dirigenti era stata un'obbiezione inquietante, che avrebbe potuto uccidere la fede nel Signore, e far deferire ad altri soggetti l'esecuzione dei voleri divini, dichiarandosi la decadenza di Israele dal suo privilegio. Ma la fede e il patriottismo dei Profeti, avevano evitata l'una e l'altra risposta, ed essi avevano preferito ricorrere all'idea che il peccato e l'apostasia fossero solo uno stato transitorio, sul quale si abbatteva la giusta punizione, dopo di che Israele si sarebbe riabilitato e il Signore lo avrebbe risollevato. Il sentimento dell'Iddio, che perdona e riscatta nasce come conciliazione necessaria della contradizione tra la perversità di Israele e la sua investitura divina, come termine risolutivo per consentire al giudeo di conservare la sua fede nell'ineluttabile giustizia di Dio, e insieme il suo orgoglio che Israele e nessun altro sarà l'artefice di questa gloria. « Iddio ha fatto la piaga ed altresì la risanerà; Egli ha percosso, ed Egli fascerà la piaga, » dice già Osea (VI). E Michea: « Chi è l'Iddio, pari a te, che perdona l'iniquità, passa sopra il misfatto? Egli non mantiene l'ira sua in perpetuo. Egli prende piacere nella benignità. Egli avrà di nuovo pietà di noi. Egli metterà la nostra iniquità sotto i piedi e getterà tutti i nostri peccati in fondo al mare » (VII, 18, 19). In Ezechiele, il Signore dice: « Io non prendo diletto della morte dell'empio, anzi prendo diletto che l'empio si ritragga dalla sua via e viva » (XXXIII, 11). In Geremia l'idea della redenzione sembra procedere più da un atto libero di ravvedimento d'Israele, anzi che da una grazia benevolente divina. E nello pseudo-Isaia si trovano ambedue le concezioni: « Lasci l'empio la sua vita di uomo iniquo, e i suoi pensieri, e convertasi al Signore, ed Egli avrà pietà di Lui... Iddio è gran perdonatore... Egli dice: Io non

contendo in perpetuo, non mi adiro in eterno» (LV, 7; LVII, 16). Nullameno, anche superata ogni inquietudine in rapporto alla santità d'Israele, questo poteva fallire per difetto di vita e di forza. Quando Israele fosse perito come nazione, quale replica avrebbe potuto trovare la fede dei Profeti? Oltre il peccato, era sempre lecito supporre la conversione, ma oltre la morte politica della nazione non era lecito immaginare alcun rimedio. La conversione poteva in ogni caso essere sperata come possibile. Ma in rapporto all'attitudine di potenza storica della nazione poteva sollevarsi dai fatti un'obbiezione insuperabile. Si trattava di aver fiducia in Israele quale interprete attivo e vittorioso nella storia del mondo delle volontà di Giahvé, e tale fiducia, per grande che fosse il desiderio di illudersi, avrebbe potuto ben ricevere una smentita irreplicabile.

2. — Il ritorno dall'esilio segnò appunto la data della crisi.

Tutte le sventure sopportate durante circa quattro secoli erano state sormontate, senza che fosse stata mai scossa la fiducia che la nazione aveva nel proprio avvenire. Noi abbiamo già ricordato come fin dal nono secolo Israele era stato mantenuto, salvo brevi parentesi, in un continuo stato di vassallaggio, aggravato da periodiche minacce di distruzione, ogni volta che velleità di ribellione, di indipendenza e di alleanza con potenze avverse a quelle egemoniche, avevano attirato su di esso misure di rigore. E tuttavia il patriottismo dei Profeti non aveva disperato. Nè le ostilità di Damasco, che avevano reso estremamente difficile l'esistenza del Regno del Nord, nè la fine di questo regno e la distruzione di Samaria ad opera di Sargon, nè le invasioni assire durate un secolo, nè quelle di Babilonia, avevano insinuato un dubbio sulla vitalità di Israele. Sarebbe certamente bastato uno sguardo ai due lati dell'orizzonte, al Nilo ed all'Eufrate, per convincere uno spirito appena accorto dell'utopia di un impero israelitico. Il minuscolo reame palestinense non sarebbe potuto mai essere che una pedina trascurabile nel gioco dei due grandi imperi che lo fiancheggiavano. Ma per lo spirito esaltato dei Profeti, un'illusione così grossolana era possibile.

Non diversamente oggi le grandi potenze europee non rie-

scono mai a soggiogare interamente gli arabi dell'Africa mediterranea. Il fanatismo mussulmano impedisce a questi arrabbiati nuclei di ribelli di comprendere la vanità della loro resistenza.

Nemmeno l'esilio fiaccò l'ottimismo israelitico. Ezechiele e lo pseudo-Isaia profetarono durante l'esilio. E sebbene l'intonazione sacerdotale della visione avveniristica del primo, e quella idealistica del secondo potrebbero essere interpretate già come una deviazione dalle linee classiche della Profezia, e dalle sue idee imperiali politiche, pure tanto Ezechiele, quanto Isaia non proposero un esplicito abbandono della speranza tradizionale. I quarant'anni di esilio non furono anni di scoraggiamento e di ripiegamento dalle posizioni avanzate. Furono piuttosto anni di persistente devozione al passato, e di ostinate speranze. Appartiene agli anni dell'esilio quel magnifico Salmo, pieno di tristezza e di tenace energia: « Quando sedevamo presso alle fiumane di Babilonia, e piangevamo, ricordandoci di Sion, e avevamo appeso le nostre cetre ai salici, quelli che ci avevano condotti in prigionia ci richiedevano che cantassimo, quelli che ci facevano urlare e piangere, ci chiedevano canzoni d'allegrezza, dicendoci: Cantateci le canzoni di Sion. Ma come avremmo noi potuto cantare le canzoni del Signore in terra straniera? Se io ti dimentico, o Gerusalemme, se la mia destra ti dimentica, resti attaccata la mia lingua al mio palato, se io non mi ricordo di te, se io non metto Gerusalemme in capo ad ogni mia allegrezza » (Salmo CXXXVII).

Fu piuttosto il giorno della liberazione e del ritorno, dopo che la vittoria di Ciro li ebbe restituiti sul suolo della patria, che i Giudei furono messi faccia a faccia con quanto di irrevocabile era stato segnato dal ferro e dal fuoco di Nabucodonosor. Fu allora, nella gioia stessa di rivedere finalmente Sion, quando essi rientrarono nella casa devastata, che ricevettero dalla realtà un'intimazione decisiva: « Molti dei sacerdoti, dei leviti e dei capi delle famiglie paterne, ch'erano vecchi ed avevano veduto in piedi la primiera casa, piangevano con grandi grida » (*Esdra*, III, 12). La caduta di Gerusalemme, la distruzione del tempio, il supplizio inflitto al suo Re, la deportazione, la prigionia, la dispersione, lo sterminio stavano là documentati in maniera im-

pressionante. Israele ricominciava la sua vita in una situazione scoraggiante: i quadri della popolazione ridotti e spezzati, la miseria estrema, Gerusalemme un mucchio di rovine, l'auto-governo abolito, un peha persiano messo a guardia dei rottami della nazione. L'esistenza nazionale era finita. Ora, anche all'ottimismo più volonteroso sarebbe apparsa utopistica la confidenza in una missione universale di Israele. I capisaldi della fede erano scossi. La crisi era aperta. Bisognava dunque dichiarare estinto Israele, ed in esso sconfitto e decaduto Giahvé? La incredibile vitalità di Israele trovò ancora maniera di sfuggire a questa conclusione disperata, ed il Giudaismo legalistico fu la soluzione, alla quale si afferrò la parte responsabile dei residui nazionali.

3. — L'aspirazione legalistica era già contenuta nei programmi d'azione profetici. Per comprendere esattamente la natura di questa soluzione, dobbiamo infatti rifarci ancora una volta ai Profeti. Può sembrare sorprendente, che il movimento profetico, tutto pervaso dalla libertà dell'ispirazione, sia l'antecedente legittimo del culto di una rivelazione legislativa rigida ed immobile, ed in verità l'idea di una legge rivelata una volta tanto, e quindi accreditata per sempre come un dato dogmatico inalterabile, è in contraddizione con l'uso che i Profeti fecero di una ispirazione personale, in cui la rivelazione appare invece come qualcosa di vivente e di attuale, mai adatta a tradursi in lettera scritta, in codice eterno.

Non è meno vero però che i Profeti non rinnegarono l'editto mosaico, anzi della sua osservanza si fecero assertori. Essi concepirono l'impero della legge in senso eteronomo, poichè si rivolsero ad Israele, e per esso, come già s'è detto, al sovrano, al califfo, secondo i criteri dell'assolutismo orientale. La riforma religiosa e morale, da essi patrocinata non volle essere riforma interiore dell'uomo, ma riforma procedente per atto di governo, per ministerio di legge giuridica, per decreto sovrano, e l'ideale teocratico fu in fondo al loro pensiero.

Nè è a dire che essi non tentassero di passare anche alla pratica attuazione di questo ideale. La predicazione profetica mirò sempre a sottomettere i sovrani ai suoi programmi. E per ben

due volte, oltre l'infelice tentativo violento fatto da Jehù nel regno di Efraim, essa riuscì anche a raggiungere i suoi obiettivi.

Una prima volta, ai tempi del primo Isaia, quando il re Ezechia, intimidito dalle vittorie di Assur, impressionato dalla caduta di Samaria, aderì senza riserve al Profetismo, ed attuò una riforma cultuale conforme. Una seconda volta, quando il giovane re Giosia cedette all'azione di Geremia. Tutte e due le volte il successo fu effimero. Manasse, il successore di Ezechia « ritornò a fare ciò che dispiace al Signore ». Giosia trovò morte prematura, sui campi di battaglia, combattendo senza fortuna a Meghiddo contro il Faraone Neco, ed i suoi successori disfecero sollecitamente l'opera sua. Se il sogno teocratico dei Profeti non potette realizzarsi compiutamente e stabilmente, fu non perchè difettasse nei Profeti la buona volontà d'imporlo, ma perchè la dinastia, meglio illuminata sulle esigenze del governo profano, si rifiutò di sottostare a pretese, che per la loro eccentricità, contrastavano ai bisogni e agli interessi più elementari dello Stato. Basti ricordare, che nei programmi profetici era la condanna di ogni attività economica, della leva fiscale, delle opere di utilità e di decoro pubblico. In materia di politica internazionale, era predicato l'isolamento più assoluto, perchè ogni alleanza con le potenze vicine sarebbe stata una fornicazione coi Gentili. I re più odiati furono i re più savi, quelli che ebbero un'intelligenza più sagace dei bisogni del loro popolo. E così quell'alleanza tra Giahvé e la casa di Davide, che designava naturalmente il monarca ad essere il gran pontefice di Giahvé ed a servire da braccio secolare della sua legge, non fu mai stabilmente e strettamente mantenuta, per l'avvedutezza politica dei sovrani e per la stravaganza di coloro che pretesero di esserne i consiglieri.

Quell'aspirazione profetica di consolidare in istituti positivi il culto e la morale di Giahvé tuttavia riapparve sia pure trasformata, più vivace, una volta che Israele non esistette più come nazione indipendente. Da un lato non trovò più sbarrata la strada dalle inderogabili esigenze del governo politico, dall'altro, venne a ricevere nuovi stimoli dalla situazione post-esilica. Lo stato di sudditanza dispensava i riformatori dalle preoccupazioni e dalle responsabilità proprie dello Stato. Inoltre al patriottismo

religioso, non restava aperta altra via, fuori di quella di instaurare un regno di Giahvé mediante una codificazione delle sue volontà. Tornare a Sion, riedificare il tempio, riprendere i riti, osservare strettamente il Patto, sembrò l'unica maniera consentita dalla situazione post-esilica, di accordare a Giahvé ed al suo popolo un compenso alla servitù ed alla diminuzione della nazione. Quanto più lontana dalle ragionevoli possibilità dovette sembrare la speranza in un adempimento della giustizia divina, come azione immanente di Dio nella vita storica di Israele, tanto più dovette imporsi l'idea di ritrovare l'impero della giustizia di Dio per lo meno nella osservanza della divina decretazione. All'aspirazione in un trionfo solidale di Giahvé e di Israele come fatto storico mondiale, venne a sostituirsi l'aspirazione più moderata di dare vita a un Regno di Dio, inteso come costruzione di una città santa.

L'idea legalistica, dovette naturalmente adattarsi alle circostanze d'attualità. Cessata l'indipendenza, e scomparsa la dinastia, non poteva più concepirsi uno Stato teocratico regolare, nel quale il sovrano fosse il braccio secolare di Dio, e governasse in Suo nome la società civile. Al posto della dinastia, subentrò il sacerdozio, e la fondazione della città santa acquistò il carattere prevalente di una comunità religiosa, di una società di devoti, sotto la sorveglianza di un'autorità civile straniera.

Con che restarono fissati i capisaldi della soluzione, alla quale, dopo l'esilio, si uniformò la classe dirigente della nazione. La grande fede profetica in un Dio giustiziere, che attua sulla terra la giustizia attraverso Israele, si ritrasse nell'idea di un governo del popolo di Israele sotto la santità di statuti legislativi ortodossi. E alla sua volta questa idea si definì come governo sacerdotale, e regola prevalentemente rituale.

Così la missione di giustizia di Israele era salvata e sopravviveva oltre la morte politica della nazione. Il tempio era riedificato, la Legge era messa in vigore, i sacerdoti vigilavano per applicarla, Israele era dunque ancora in piedi a dare esecuzione ai voleri di Giahvé, e Giahvé non restava sconfitto colla servitù e colla storica inettitudine di Israele.

4. — La storia del Giudaismo legalistico è, durante i cinque secoli che corrono dal ritorno dall'esilio fino a Gesù, priva di meriti e di sviluppi ideali.

La legislazione post-esilica fu prevalentemente rituale, e si ispirò a Ezechiele, il quale, scrivendo durante l'esilio, aveva coltivato appunto soprattutto la speranza in una restaurazione d'ordine liturgico. Se la prima legislazione, quella del Decalogo e del Libro dell'Alleanza, ha il fascino di una grandiosità elementare, la seconda e la terza legislazione non sono che una pesante macchina formalistica. La giustizia di Dio è quale poteva apparire agli occhi di un pietista bigotto. La parte giuridica e politica è utopistica, o è appena la legislazione di uno Stato asiatico semi-barbaro. La parte liturgica, che è la più vasta, quella che occupa il primo piano, è tutta una minuziosa e maniaca precettistica di pratiche rituali. Chi potrebbe riconoscere in questi pedanti superstiziosi, gli eredi di quei Profeti, che avevano reclamato la purità del cuore e raccomandato la religione dello spirito, contro la bigotteria dei riti? « Mi offriste forse sacrifici e doni nel deserto? » (*Amos*, V, 21). « Io odio e sdegno le vostre feste » (*Amos*, V, 25). « Io amo la bontà e non i sacrifici. Io preferisco la vera conoscenza di Dio agli olocausti » (*Osea*, VI, 6). « Che m'importa della moltitudine dei vostri sacrifici? Io sono sazio di olocausti, di pecore e di grasso di bue. La mia anima odia le vostre feste, le vostre solennità; esse mi pesano ed io ne sono stanco » (*Isaia*, I, 11, 14). Così aveva parlato l'antico Giahvé per bocca dei Profeti. Ma adesso i soli leviti erano il residuo cosciente della nazione, solo i leviti, durante l'esilio, erano stati inaccessibili allo scoraggiamento; solo per essi l'auto-coscienza di Israele era sopravvissuta; solo essi, nella minorata ricostituzione della nazione, e dispersa per sempre la casa di David, potevano riassumere nelle proprie mani i destini della nazione, e da essi naturalmente non veniva che una città secondo l'ideale sacerdotale.

Una volta effettuata la restaurazione del culto, il Giudaismo restò immobilizzato nello sforzo di mantenere l'osservanza esatta della Legge. Un israelita pio, che scrive al CIXVII-Salmo ventidue ottave corrispondenti alle ventidue lettere dell'alfabeto, e

nelle quali è ripetuto per centosettantasei volte l'elogio della Thora, è l'esponente rappresentativo di questo spirito bigotto. In un altro Salmo è detto: « Beato l'uomo, il cui diletto è nella Legge del Signore, e medita su di essa giorno e notte » (I, 2). Creati i testi legislativi falsamente attribuiti a Mosè, l'attività intellettuale del Giudio fu interamente assorbita nell'esegesi di essi, e nella osservanza pratica esatta. Il dottore, lo scriba, il rabbi, diventò l'autorità suprema ed unica della cultura, la quale, escludendo e condannando ogni libera ricerca, fu essenzialmente una scolastica della Legge. È da aggiungere, per sovrammercato, che codesta scolastica giudaica, pessima come ogni scolastica, non offrì nemmeno quell'unico vantaggio, che per solito è connesso a simili indirizzi di cultura dogmatici ed avvocateschi, e cioè quello di educare l'intelletto al raziocinio, e di portare una disciplina logico-formale. La scarsa attitudine della razza per il pensiero raziocinante avrebbe già reso problematico questo risultato. Ma la scolastica giudaica non potette avere la sua *Summa Teologica*, perchè non fu considerato lecito coordinare sistematicamente le fonti. Ogni costruzione dogmatica sarebbe sembrata una manomissione irriverente dei testi, i quali dovevano essere rispettati alla lettera, come si pretendeva fossero stati ricevuti. E la riflessione intellettualistica trovò quindi la via sbarrata nella sua attività sistematizzante, e il *Talmud* fu il monumento in cui essa alla fine raccolse il maggior frutto della sua fatica secolare.

Il sacerdote fu l'altro personaggio importante di questa società; se lo scriba si attribuì la parte di direttore intellettuale e di maestro versato nell'esegesi dei *Testi sacri*, il sacerdote conservò la sovraintendenza nell'amministrazione del culto e la rappresentanza politica e sovrana.

Il programma del sacerdozio di esigere ed attuare l'osservanza rigorosa dei precetti pseudo-mosaici non mutò mai, durante cinque secoli, salvo brevi parentesi. Senza dubbio, in certi momenti, una parte almeno della classe sacerdotale intiepidì il suo zelo, e dette segni di tolleranza, ma allora non mancò mai di contrapporsi un partito di zelatori, di rigoristi, di estremisti, che impedirono sempre che fosse deposta sia pure una sola lettera della Legge. Al tempo delle lotte contro l'Ellenismo, un

partito sacerdotale moderato riuscì a stabilire un'intesa cordiale coi successori di Antioco Epifanio, ma trovò un'ostinata opposizione nelle masse popolari, che, guidate da Giuda Maccabeo, imposero il ritorno a una politica di intransigenza, e Gionatan, fratello di Giuda, fu portato al pontificato.

In epoca più recente, durante la monarchia asmonea, la competizione tra sadducei e farisei ebbe un eguale significato: il partito sadduceo era accomodante e disposto alle concessioni, quello farisaico invece zelante ed inconciliabile. Dal punto di vista dogmatico e teologico i sadducei erano conservatori: restavano all'antico credo, e respingevano l'autorità della tradizione orale; i farisei invece erano innovatori: integravano la Legge scritta con le successive aggiunzioni dell'insegnamento orale, e accettavano le nuove credenze in formazione: la resurrezione, l'angeologia, le ricompense e le pene future. Ma ciò sta ad indicare come i farisei costituissero la classe fresca, imbevuta di idee nuove, la classe di rincalzo, che arriva per prendere il posto e sostenere la vecchia classe stanca ed arrendevole. Abbiamo detto che il culto legalistico non occasionò esperienze religiose notabili. In esso rientra anche il movimento essenico, che noi preferiamo considerare come una derivazione secondaria del Giudaismo ortodosso, anzi che come un movimento eccentrico e fecondo di esperienze originali.

L'Essenismo non fu che l'esagerazione del Farisaismo, e, come il Giudaismo ufficiale, non ebbe altro ideale che quello di arrivare ad una perfetta osservanza della Legge, salvo che il tentativo fu fatto mediante la costituzione di un sodalizio appartato, nell'opinione che la osservanza non potesse essere ottenuta nella società comune. Gli Esseni, i pii, fondarono perciò degli istituti monastici, con delle regole e delle gerarchie proprie. Spinsero all'estremo il culto mosaico: la semplice bestemmia era punita con la morte, e l'osservanza del sabato era così rigorosa che si proibiva, in detto giorno, di ottemperare anche alle esigenze più inderogabili dell'esistenza. L'esperimento non ebbe, per altro, ripercussioni profonde, nè vasta estensione. Il Dio di Israele restava, malgrado tutto, un Dio facinoroso e politico, che non gradiva di essere servito da santoni appartati in un sodalizio privile-

giato. Esso voleva sì una società giusta e severamente religiosa, ma Esso voleva penetrare nelle formazioni storiche attive e normali e non si accontentava di essere riconosciuto da nuclei separati, e senza voce nella storia. L'ideale monastico ed ascetico, non era nelle direttive della vera religione di Israele. Esso si farà strada solo quando l'accettazione di una speranza escatologica avrà rinviato in un mondo ultraterreno l'adempimento del Regno, e la vita di questo mondo apparirà soltanto come uno stato transitorio di attesa. Allora nascerà anche il disinteresse per ogni vicenda mondana, e troverà seguito l'idea di appartarsi in una vigilia di preparazione. Ma al momento in cui fiorì l'Essenismo, non si era ancora arrivati ad una convinzione così pessimistica sulle faccende di questo mondo. Perciò l'Essenismo non fece presa. Esso implicava un abbandono della società regolare, che non era consentito dagli umori ancora battaglieri del Dio di Israele.

Se l'ideale legalistico non dette frutti spirituali, dette per converso molto da fare alla storia politica della nazione, e versò nella sua esistenza un'inquietezza, che venne meno solo con la fine che a suo tempo i Romani decretarono alla nazione stessa. L'ideale legalistico trovò infatti un ostacolo insormontabile nella condizione di servitù, nella quale la nazione fu mantenuta dall'esilio in poi. L'assetto politico post esilico fu uno stato di vassallaggio compensato da quel massimo di libertà religiosa compatibile con le esigenze della sovranità straniera. I dominatori levavano tributi, imponevano guarnigioni, stabilivano governatori e monarchi vassalli. In cambio, era rispettata un'autonomia religiosa, la quale consentiva l'impero della Legge e del sacerdozio, nei limiti naturalmente che la Legge non disturbasse gli interessi politici del dominatore. Si trattò sostanzialmente di una ierocrazia, temperata dal controllo e dai freni della potenza dominante, specie di Stato teocratico protetto, alla maniera di certi moderni dominions inglesi in terra mussulmana.

Tale assetto fu originariamente escogitato dalla benevolenza di Ciro all'atto in cui egli aveva liberato i prigionieri di Babilonia. Esso fu poi tipicamente fissato nel famoso Foedus di Augusto, per il quale la Giudea, pur restando sotto il protet-

torato romano ed il controllo di un Procuratore, godeva, con qualche limitazione, del diritto di vivere secondo la propria costituzione.

Senonchè, questo delicato equilibrio di due poteri concorrenti ed in definitiva rivali, non mancò durante cinque secoli ad essere esposto a scosse e spostamenti violenti. Con Antioco Epifanio e con Erode, l'autorità dello Stato tentò di cancellare il governo ierocratico. Dalla parte opposta, salvo il primo periodo della dominazione degli Achemenidi, l'ideale legalistico non cessò mai di fare prepotenza contro le limitazioni imposte dal protettorato straniero, riuscendo anche per un breve periodo, i settant'anni della monarchia asmonea, ad affermarsi vittoriosamente. Breve parentesi, perchè in generale ed in definitiva esso agì soltanto nel senso di una sobillazione altrettanto tenace che impotente. La dominazione romana fu la più provata. Sotto la dominazione romana, la storia di Israele fu una sedizione permanente. Un giudice imparziale non può non riconoscere che la politica romana in Palestina fu, nelle sue grandi linee, savia e tollerante. Se essa non riuscì a disarmare l'opposizione ed a pacificare il paese, la colpa deve darsene all'intransigenza sempre più aggressiva e meno ragionevole del partito farisaico, fanatico del Mosaismo. Dei molti Procuratori romani, che si succedettero nel governo della Provincia, com'è naturale, taluno fu buono, tal'altro cattivo, tal'altro insignificante, come accade di tutti i funzionarii. Ma in generale, essi si astennero dall'infliggere gravi torti alla nazione soggetta, e tennero il dovuto conto dell'estrema sua suscettibilità in materia religiosa. Nondimeno gli atti indispensabili all'esercizio del protettorato urtavano la pretesa di un assoluto rispetto della Legge. Il levare tributi era un diritto, al quale nessuno Stato dominante avrebbe saputo rinunciare, ma per gl'interpreti della Legge mosaica, il pagamento delle imposte allo straniero era un atto di disprezzo al Dio di Israele. Il censimento era un provvedimento amministrativo indispensabile, ma anche esso costituiva una violazione della Legge mosaica. Il costruire un acquedotto a Gerusalemme, che soffriva la sete e le epidemie, era motivo di sollevazione. Ancora più urtanti riuscivano poi certe prerogative del Procuratore.

Questi aveva facoltà di nominare e destituire il Sommo Sacerdote, facoltà necessaria perchè le due autorità potessero collaborare amichevolmente, facoltà della quale poi, bisogna aggiungere, i Romani non si servirono mai in maniera offensiva pel sentimento pubblico, come ne aveva usato, ad esempio Antioco Epifanio, il quale aveva osato affidare la suprema carica religiosa a degli ellenizzanti, e per giunta scellerati, come Giasone e Menelao. Il Procuratore aveva anche il diritto di ratificare le sentenze capitali, pronunciate dal Sinedrio, e questo diritto riceveva la sua giustificazione nell'abuso della pena di morte che facevano gli Ebrei, emeriti massacratori.

Gli ultimi decenni del Giudaismo (144-70 d. C.) segnarono un crescendo sempre più minaccioso delle pretese intransigenti. Furono anni di pazienza e condiscendenza da parte dei Romani, mentre dalla parte ebraica non si fece che aumentare nella febbre e nell'insofferenza. Si arrivò all'uso sistematico del pugnale: gli zelatori sorpassarono, non diciamo i sadducei, ma gli stessi farisei, che erano venuti perdendo influenza dinanzi al prevalere degli estremisti, vero e proprio partito di azione. Dopo quattro anni di aperta rivolta, i Romani affrontarono il problema alla radice. Tito rase al suolo Gerusalemme. E Vespasiano, convinto ormai della inutilità di continuare un esperimento, durato ormai troppo, decretò la dissoluzione dello Stato giudaico. Il Giudaismo legalistico era finito.

5. — Il Giudaismo legalistico fu chiamato il genio perverso di Israele, e per molti aspetti in verità esso fu infausto. Al problema, impostosi dopo l'esilio, come cioè, spenta la vita della nazione e la sua autonomia, scomparso Israele come soggetto libero capace di una libera azione storica, potesse essere conservata la fede solidale in Dio e nei destini di Israele, il Giudaismo aveva risposto: ciò avverrà, in quanto Israele attuerà la Legge. Il programma di giustizia divina e la delega privilegiata di Israele si sarebbero così confermati nella fondazione della città santa, attuazione fino all'ultimo, per opera di Israele, dei decreti divini.

In questa soluzione, il Legalismo infilò una strada piena

di errori. Esso, dell'eredità profetica, scelse la parte più erronea, ed altri errori vi aggiunse di proprio. L'eteronomia del Mosaismo e del Profetismo fu mantenuta e portata a tutti i suoi sviluppi. Mosè aveva immaginato il suo Dio come un sovrano che con un editto dichiari le sue volontà ai sudditi. I Profeti, ignorando l'individuo e l'umanità, vedendo solo Israele come entità politica, e con gli occhi di Orientali, avevano egualmente immaginato che la dichiarazione sovrana del Signore dovesse avere esecuzione in forma di una imposizione legislativa, ad opera di un despota, e tale concetto fu alla base del Legalismo. Egualmente mantenuto, e rinforzato fu l'errore del particolarismo israelitico. Per necessità di cose poi, i leviti ai quali fu deferito dalla storia il compito di riorganizzare la nazione, secondo questi principii, aggiunsero l'errore di concepire la santità soprattutto come formalità cultuale. In questo triplice errore sta la segreta ragione di tutte le malefatte che si rimproverano al Legalismo. L'eteronomia portò a considerare la Legge, anzi che come immanente rivelazione nella storia, come una dichiarazione fatta una volta tanto, onde essa fu assunta come un dato inalterabile, inibì ogni attività creatrice, agì in un senso mortificante e paralizzante sulla cultura della nazione. L'eteronomia portò anche alla coercizione. Ben lungi dall'apparire come un comando interiore che prima di tutto informa la coscienza umana, il governo divino fu immaginato quale un'autorità esteriore, che reclamò lo Stato, il braccio secolare, e, in mancanza di uno Stato, si tradusse in una ierocrazia, animata da spirito persecutorio e intollerante. Il particolarismo separò il Giudio dal resto dell'umanità e lo irrigidì in un atteggiamento di irriducibile avversione verso il mondo non giudio. L'ideale ritualistico cultuale ridusse la religione al rigorismo esterno bigotto, costituì un ostacolo permanente alla soddisfazione dei fini mondani della società, arrestando la vita e gli sviluppi della nazione, suscitò il conflitto con le forze rappresentative dello Stato dominante.

L'esperimento legalistico, per quanto durato cinque secoli, non fu che un esperimento. Infatti esso era minato interiormente da una contradizione insuperabile, quella di voler dare vita a una creazione nazionale originale in uno stato di servitù. Il Le-

galismo, nato dopo l'esilio, come un espediente per salvare Iddio ed Israele, a malgrado del vassallaggio, mediante l'attuazione della Legge, dovette convincersi all'ultimo che la Legge stessa e l'indipendenza erano termini solidali. Si tornava così al punto di partenza e l'esperimento dopo cinque secoli di convulsioni, dovè dichiararsi fallito. Israele poteva servire il suo ideale legalistico, solo essendo uno Stato. Nello sforzo di ridiventarlo, perirono Israele e la sua Legge.

Ma a quel cumulo di errori, andò congiunta una verità non trascurabile. Il Legalismo fu comunque la sistemazione legislativa, sia pure parziale ed infedele, dell'ideale giudaico, ed arrecò tutti i benefici propri di una disciplina legislativa, la quale è regola che vale nei confronti di una collettività, si concreta in istituti positivi, ha il sostegno di sanzioni giuridiche, mantiene unità tra gli individui, protegge dalle dissipazioni di un discentramento individualistico, esercita una funzione pedagogica con le sue intimidazioni imperiose, e per tutto questo conferisce capacità di vita, di resistenza, di lotta e di espansione a un Ideale.

L'antipatia che la mentalità del Legalismo suscita, fa spesso dimenticare la domanda, che cosa sarebbe diventato lo spirito di Israele, se il Legalismo non fosse esistito. Lo spirito di Israele, come proprio ora vedremo, non si esaurì tutto nell'osservanza della Legge. Esso continuò fino a Gesù ed a Paolo a produrre esperienze, che la coscienza umana ha giudicato fra le più importanti e decisive per i suoi destini. Si può ammettere che queste esperienze furono i rami vivi fioriti a fianco del ramo secco del Legalismo, ma si deve anche ammettere che il ramo secco fu l'utile, anzi l'indispensabile sostegno dei rami vivi. Bisogna tener presente che tutte le correnti, delle quali faremo parola, pur essendo distinte dal Giudaismo ufficiale, sacerdotale e legalista, e pur avviando idealmente alla sua negazione ed al suo superamento, non furono tuttavia separate, nè indipendenti dal Legalismo. Anche Gesù e Paolo, coi quali si chiude un movimento a fondo anti-legalitario, i quali assunsero una posizione nettamente polemica contro il Legalismo, i quali furono vilipesi, processati e condannati dalle autorità giudaiche, anche Gesù e Paolo furono rampolli cresciuti all'ombra del Tempio. La Legge non

fu mai da essi sconfessata, anche se la nuova religione che nacque sul ricordo di Gesù e per la predicazione di Paolo, volle dichiararne la decadenza. Le correnti rivali del Legalismo furono voci appartenenti alla stessa famiglia alla quale apparteneva il Legalismo, e che si levarono unicamente perchè il Legalismo stette a montare la guardia in loro difesa. Le più belle pagine che scrisse Israele nei cinque secoli, che vanno dal ritorno da Babilonia fino a Paolo, furono scritte da gente che onorava il Gran Prete, che circondava il Tempio e la Sinagoga, che si educava alla scuola degli scribi. Gesù stesso fu un discepolo di costoro. E Paolo fu un fariseo. Il Legalismo fu la forza organizzata, che tenne unita e viva la coscienza di Israele, anche quando questi non fu più uno Stato ed ebbe padroni potenti; custodì la tradizione dei Patriarchi, di Mosè e dei Profeti, la fece penetrare nella massa del popolo, consentì che essa fosse consegnata via via alle generazioni che si seguivano, in una lunga storia, che fu una tormenta, assunse la difesa ad oltranza della nazione e del suo genio contro le sopraffazioni dei dominatori. E come i Profeti avevano sbarrato il passo al piccolo paganesimo degli staterelli palestinensi, dell'Asia e dell'Egitto, così furono i sadducei, i farisei, gli scribi e i zelatori che contesero il passo al paganesimo dei Greci e dei Romani. A chi viveva all'epoca di Antioco Epifanio, o dei Romani, l'ostinazione ebraica potette anche sembrare irragionevole. Ma dopo Gesù e Paolo, non si può più discutere che l'ebreo rese un enorme servizio all'umanità, coll'esser voluto restare ebreo. Le armi portate contro il genio di Gerusalemme furono imponenti. Anche senza la violenza, la dominazione greca e quella romana portavano il prestigio di una civiltà superiore. La ellenizzazione era un fatto spontaneo, che nasceva per la irresistibile virtù di seduzione e di accaparramento, che hanno la scienza, l'arte, il costume liberale, la provvidenza della buona amministrazione, la giocondità della vita operosa, la sicurezza di un governo politico progredito, il prestigio di una cultura alla quale si inchinava tutto il mondo, e di un'autorità, che era riuscita ad imporsi a tutti i popoli. Che dire poi quando a questa forza di attrazione spontanea, si fosse aggiunto il meditato programma, servito dalla

violenza, di ottenere a tutti i costi l'assorbimento ideale della Giudea? Ed a due riprese, con Antioco Epifanio e sotto Erode, tale programma fu seguito con estrema energia, ma tutte e due le volte non ebbe esito. La coscienza ebraica non perdette il suo timbro particolare e si rifiutò di associarsi alla comune civiltà. Ciò non sarebbe stato possibile, senza l'organizzazione legalistica. Il merito del Legalismo fu appunto questo: di presidiare come istituzione secolare, positiva e collettiva il genio autonomo di Israele.

Anche il Cristianesimo ha poi creato in un certo senso il suo Legalismo nella Chiesa cattolica, e nessuno può contestare che sia stata la lunga e dura disciplina cattolica, con la sua scolastica e le sue salde istituzioni, ad assicurare allo spirito del Cristianesimo durata ed efficacia storica.

III

LA CRISI DELL'IDEALE PROFETICO
L'INDIVIDUALISMO

1. Il problema della retribuzione individuale. — 2. La lirica dei Salmisti. — 3. Il canto di Giobbe. — 4. L'*Ecclesiaste*.

1. — L'altro problema, maturato nei tempi post-esilici, fu quello di misurare la fede dei Profeti in rapporto ai destini individuali. La fede profetica, dopo la scomparsa di uno Stato israelitico indipendente, entrava in crisi anche sotto questo aspetto: perdendosi di vista l'azione storica collettiva di Israele, si faceva avanti l'individuo, e si trattava di vedere come gli articoli fondamentali di quella fede potessero adattarsi non più alla vita ed ai destini della nazione, ma a quelli del singolo israelita.

Noi abbiamo visto infatti che la missione profetica era stata essenzialmente pubblicistica; aveva sottoposto alla sua critica il popolo ed i suoi reggitori, aveva esortato al ravvedimento la nazione come tale; aveva infine auspicato a una conversione e a un trionfo della nazione nella storia mondiale. L'individuo non era stato preso in considerazione; esso non era apparso che come componente della collettività, trascinato a subirne le sorti ed a dividerne le responsabilità solidalmente. L'empietà di Israele coinvolgeva anche il singolo, che era immune da colpa. La punizione si abbatteva sul popolo, senza distinzione di buoni e di cattivi. La conversione era una riabilitazione di Israele, in

quanto Stato, il suo trionfo era trionfo di popolo nel consorzio delle nazioni, trionfo al quale l'individuo restava associato indipendentemente da ogni suo merito personale. La Legge era, è vero, una disciplina, che riguardava il singolo, ma appunto perchè legge giuridica, riguardava il singolo, solo in quanto membro della collettività. L'osservanza era reclamata, non perchè si voleva la personale salvezza del singolo, ma perchè egli prestasse il suo contributo e concorresse alla salvezza della nazione, della quale egli era solo strumento e mezzo.

Con gli ultimi Profeti era già cominciata per la verità a trapelare qualche preoccupazione sulle sorti dell'individuo. Una delle idee favorite della tradizione, ed accettata senza perplessità, era che le generazioni fossero solidali nella colpa: « I padri hanno mangiato l'agresto, si diceva, ed i figli ne hanno i denti allegati ». Ma ad un certo momento Ezechiele aveva contrapposto all'antico proverbio: « La persona che avrà peccato, quella morrà. Il figliolo non porterà l'iniquità del padre, nè il padre l'iniquità del figliolo. La giustizia sarà sopra di lui, e l'empietà dell'empio altresì sarà sopra di lui » (XVIII, 20). Nondimeno l'affermazione, enunciata assiomaticamente, non era diventata un problema, ed era passata senza discussione e senza attenzione.

Il problema dell'individuo, come problema vivo ed attuale e imbarazzante, si impose dopo l'esilio, come conseguenza della nuova situazione, la quale favorì l'entrata in iscena del singolo, e per lo stato di riposo cui fu costretta la nazione nel gioco della politica mondiale, e per la progredita cultura, e per la penetrazione della fede di Giahvé, nelle masse profonde del popolo, meno disposte a comprendere le ragioni ideali della patria, e più proclivi invece a guardarsi vicino. Emergendo l'individuo, la crisi si complicò quindi di una nuova ansietà.

Se immediatamente la servitù post-esilica metteva in dubbio la fede profetica nella missione storico-mondiale di Israele, e costringeva all'espediente legalistico, mediatamente poi, gettando alla ribalta l'individuo, veniva a mettere in dubbio la fede profetica nella giustizia divina, chè, il rapporto di empietà e castigo, di merito e ricompensa nei confronti degli individui, non era certo

confermato dallo spettacolo della realtà comune e quotidiana. La fede profetica veniva a vacillare, aggredita su un doppio fronte: da un lato, l'inettitudine di Israele pel suo stato di vassallaggio, rendeva problematica la realizzazione del programma di giustizia di Giahvé nel processo della storia mondiale; dall'altro, la constatazione che, nell'economia della vita degli individui non si adempie la giusta retribuzione, feriva il programma di giustizia di Giahvé in rapporto alle sorti dei singoli. E questa seconda obbiezione era di natura anche più grave della prima. La mancanza di retribuzione individuale, lo spettacolo del giusto che soffre e dell'empio che trionfa, ecco un fatto inconfutabile dell'esperienza.

Il problema era inquietante e drammatico, ed il cuore di Israele ne soffrì fino a tentarne soluzioni disperate.

2. — I Salmisti furono coloro che lo proposero. Questo personaggio merita una presentazione.

Il Salmista fu, nel suo ruolo ufficiale, niente altro che un officiante nel Tempio, un appartenente al basso clero, cui era deputato di accompagnare certe funzioni liturgiche col canto, una specie cioè dei moderni cantori di cappella. La uniformità di un gran numero di salmi, e la data evidentemente remota di altri, dimostrano anche che di regola il Salmista era non un compositore, ma un semplice esecutore. I salmi erano inni elogiativi e gratulatorii indirizzati al Signore, che correvano su certi temi obbligati, ed obbedivano alle idee tradizionali. Erano espressione di un sentimento collettivo ed autorizzato, e più precisamente riflettevano lo stato d'animo, che aveva accompagnato quella restaurazione post-esilica alla quale avevano lavorato Esdra e Neemia. Dallo sconforto del ritorno, la nazione si era risollevata, dando mano energicamente al programma ricostruttivo della Legge, ed il sentimento di entusiasmo col quale Israele si era accinto all'impresa era anche il sentimento che doveva essere espresso nell'accompagnamento lirico delle riprese funzioni nel Tempio, appena rinato. Vi dominavano perciò la nota della riconoscenza e della speranza, era esaltata la grandezza di Dio per avere liberato Israele, era eccitata la speranza in un avvenire glorioso.

Altri salmi, ereditati dai tempi precedenti, erano egualmente un ringraziamento reso al Signore, per la protezione accordata al suo popolo, nelle dure prove della sua storia.

Il Salmista dunque eseguiva canti già composti, o componeva sul canovaccio di schemi convenzionali, e fin qui esso ricalcava fedelmente le orme della tradizione, essenzialmente pubblicistica e per nulla individualistica. Senonchè, per un processo, che non ci è consentito di ripercorrere da vicino, ad un certo momento, il Salmista passò, sia pure col rispetto di certe forme e di certe note, alla libera creazione, e cominciò a produrre composizioni originali, e ad introdurre in esse una nuova concezione delle funzioni del giustiziere divino, una concezione cioè di Dio quale governatore dei destini individuali. Forse un tale passaggio venne sollecitato dallo stesso carattere lirico dell'ufficio salmistico. Il Salmista, partecipando col canto alle cerimonie liturgiche, doveva facilmente entrare in quello stato di esaltazione lirica, nel quale il sentimento personale riceve la sua massima forza. Il canto è l'ordinario mezzo d'espressione di ciò che è soggettivo, intimo, personale. Forse agì anche nello stesso senso la vecchia idea di una relazione diretta e personale tra Dio ed i suoi fedeli, idea che il Salmista, in funzione di orante, doveva facilmente appropriarsi, e idea, dalla quale doveva ancor più facilmente derivare che il Salmista elevasse sè stesso al rango di diretto interpellante e interlocutore di Dio. D'altra parte poi, la letteratura salmistica non costituiva un testo sacro intangibile, al quale non fosse lecito apportar novità, ed era sempre consentito produrre nuove composizioni o alterare quelle esistenti. E così il Salmista, quasi inavvertitamente indrodusse nel canto le sue preoccupazioni personali, pose sè stesso a soggetto delle orazioni, cominciò a parlare in prima persona.

Non che egli operasse di acchito una distinzione critica tra Israele e il singolo Israelita, e quindi si opponesse alla fede classica. Egli è ben lungi dall'essere uno scismatico o un riformatore. Egli opera la sostituzione del soggetto, del protagonista, senza avvertire alcuna incompatibilità o differenza, Israele e l'Israelita gli sembrano termini equivalenti. Qualche salmo, infatti, lascia perplessi se in esso il poeta intenda riferirsi al singolo o alla na-

zione. In qualche altro è mescolato e giustapposto il riferimento all'uno e all'altro, il che indica come il Salmista, pur introducendo una novità, non ne fosse del tutto consapevole, e non agisse per partito preso.

Una volta evocato l'individuo, seguì l'adattamento della dottrina classica al nuovo protagonista, che veniva a sostituirsi o ad aggiungersi all'antico.

La fede nella giustizia dei processi storici si tradusse nella fede della giustizia nella vita di ognuno. Solo che il Salmista, introdottosi in questo punto di vista non restò alla sicurezza, priva di ansietà, alla quale Ezechiele era rimasto con la sua affermazione fiduciosa: «la giustizia, del giusto sarà sopra di lui, e l'empietà dell'empio altresì cadrà sopra di lui».

Esso, come abbiamo detto, propose un problema. Un buon numero di salmi, enuncia la dottrina senz'ombra di dubbio. Il governo divino e giusto del mondo, anche in rapporto alla vita dei singoli, è qualche cosa di sicuro: il castigo dell'empio ed il trionfo del giusto appaiono immancabili. Giustizia e vita, empietà e morte, sono ancora termini inseparabili. Il Signore ama la giustizia. Il Signore conosce la via dei giusti, ma la via degli empi perirà. Beni e benignità accompagneranno i lunghi giorni del servitore di Dio. Il Signore riscatta l'anima dei suoi servitori, e niuno di quelli che sperano in lui sarà distrutto. I malvagi saranno sterminati, mentre coloro che operano nel Signore, possederanno la terra. Iddio è la rocca, la salvezza, l'alto ricetto di colui che lo teme. A ciascuno sarà data la retribuzione secondo le sue opere. L'uomo che teme il Signore e si diletta dei suoi comandamenti, avrà ricchezza e posterità. La sua fortuna non sarà scossa, ed egli dimorerà in perpetuo. La sua moglie starà dentro alla sua casa come una vigna fruttifera, i suoi figlioli sederanno attorno alla sua tavola, come piante di ulivi novelle. Egli vedrà i figlioli dei suoi figli. E per tutti i giorni della sua vita vedrà il bene di Gerusalemme. (*Salmi*, I, IV, V, XI, XVI, XXIII, XXXII, XXXIII, XXXIV, XXXVII, LII, LVIII, LXII, LXIV, LXXV, XCI, XCII, CXVIII, CXXVIII, CXLVI).

Ma un buon numero di altri salmi non attestano la stessa

sicurezza, e provano che il Salmista è rimasto avvertito del suo eccesso di ottimismo. Spesso egli si appella al Signore, attendendo una dimostrazione che lo tranquillizzi.

« O Signore, perchè te ne stai lontano? Perchè te ne stai nascosto, quando noi siamo in disgrazia? L'empio con la sua superbia perseguita il povero afflitto. Levati, Signore Iddio, non dimenticare i poveri afflitti. Dio mio, Dio mio, perchè mi hai lasciato? Mi dimenticherai in perpetuo? Dio mio, io grido di giorno e tu non mi riguardi, di notte e non ho alcun riposo ». (*Salmi*, VI, VII, IX, X, XIII, XXV, XXVIII, XXXI, XXXIV, XXXV, XXXVIII, XXXIX, XL, XLIX, LV, LVII, LIX, LXIX, LXX, LXXI, LXXIII, LXXVII, LXXXXVI, CII, CIX, CXXIII, CXL, CXLI).

Altrove si accorge che la sua confidenza è beffata: « Chiunque mi vede, si beffa di me, mi stende il labbro, e scuote il capo dicendo: Egli si rimette al Signore, Dio lo liberi dunque, e lo riscatti, poichè Egli lo gradisce » (XXII, 8, 9). Altrove ancora, la dimostrazione ritarda, l'attesa cessa di essere confidente, e la nota della disperazione e del dubbio prende il sopravvento: « Io sono stanco di gridare, io ho la gola asciutta, e gli occhi mi sono venuti meno, aspettando l'Iddio mio » (LXIX, 4). In definitiva chiude gli occhi e con un atto ammirevole di buona volontà, riconferma, malgrado tutto, la propria fiducia nell'indefettibile giustizia divina.

Come i Profeti avevano interpretato le sconfitte della nazione quali castighi temporanei, che sarebbero però stati seguiti dalla conversione e dall'apoteosi, così il Salmista, nonostante le difficoltà assai maggiori, si sforza di spiegare le sofferenze del giusto come un'esperienza passeggera, provocata da peccati, che egli stesso forse ignora di aver commesso, dopo di che sopraggiungerà con certezza la riparazione. « Molte sono le afflizioni del giusto, ma il Signore lo libererà da tutte » (XXXIV). « Se cade, non è però atterrato, perciocchè il Signore gli sostiene la mano. Io sono stato fanciullo e sono diventato vecchio, e non ho veduto il giusto abbandonato, nè la sua progenie elemosinare il pane » (XXXVII, 24, 25). Se taluno obbietta: « Il Signore non vede, il Signore non ode nulla », il Salmista avrà ancora la forza di

replicare indignato: « E voi, i più stolti del popolo, intendete? E voi pazzi, quando sarete savi? Colui che ha piantato l'orecchio, non udirebbe? Colui che ha formato l'occhio non vedrebbe? Colui che castiga i popoli, che insegna il conoscimento agli uomini, non correggerebbe egli? » (XCIV, 7, 10).

Quanto poi al modo di rappresentarsi il giusto e l'empio, il Salmista è un ortodosso: « La Legge del Signore è perfetta, ed essa ristora l'anima » (XIX, 8). « La Legge dell'Iddio suo è nel cuore del giusto (XXXVII, 31). « La Legge è nelle mie interiora » (XL, 9). Tuttavia la superstizione della Legge non appare il solo merito del giusto. Lo spirito pauperista dei Profeti è ripreso con una nuova nota di dolcezza. Il Salmista, che occupa un grado infimo nella scala sociale, che appartiene al basso clero, povero e disprezzato, ha una ragione personale per simpatizzare coi poveri. Chi è l'uomo giusto? È quegli che non esercita vituperio contro il suo prossimo, che non presta denaro ad usura, che dona ai bisognosi, che non si lascia corrompere contro l'innocente (XV, CXII). Non basta l'osservanza rituale. Solo l'innocente di mani e il puro di cuore salirà il Monte del Signore (XXIV, 3, 4). Il Signore è colui che esaudisce il desiderio degli umili, e fa ragione all'orfano e alla vedova (X, 17). Il povero non sarà dimenticato in eterno, e la speranza dei poveri non perirà in perpetuo (IX, 19). I mansueti mangeranno e saranno saziati (XXII, 27). Il regno della giustizia è la riscossa dei poveri, degli afflitti, dei mansueti, degli umili, e la confusione dell'uomo potente, ricco e superbo.

Per opera del Salmista, Israele ritrovava così le sue ore mattutine, pur nello squallore della tirannia legalistica. Questa corrente lirica e soggettiva ristabiliva un contatto intimo e personale con Dio, indipendente dalla Legge, ravvivava la pietà interiore, la religione dello spirito, richiamava l'ideale caritatevole della giustizia, tendeva a rompere i quadri nazionali dell'azione divina, reclamava che la sua funzione giustiziera si applicasse nei confronti degli individui.

E, notisi, quest'ultima esigenza della retribuzione è radicata non in un desiderio di felicità, ma in un sentimento e in una passione morale. Quel che offende il giusto non è il fatto puro

e semplice che egli versi in una situazione penosa, ma che esso sia chiamato a soffrirla essendo un giusto. L'affizione è deprecata non perchè è una sofferenza, ma perchè è un'iniquità. Che il giusto debba essere premiato e l'empio punito, è, nella mentalità ebraica, una pretesa d'ordine etico, e null'affatto di indole edonistica. Essa è fondata sull'esatto concetto che solo mediante l'immanente impero della retribuzione viene dimostrata la potenza vitale del bene e l'intrinseca inettitudine al male. Senza una retribuzione che sovrasti al bene ed al male rispettivamente colla felicità e col dolore, il bene rischia di non essere positivamente affermato, ed il male rischia di trionfare sul bene, nel corso generale delle vicende umane. Non si tratta quindi di dovere agire virtuosamente, onde essere felici, restando la felicità il fine, e la virtù il mezzo. Si tratta al contrario che la felicità deve conseguire dalla virtù, come mezzo al riconoscimento ed all'affermazione effettiva dalla virtù. Il Salmista, al pensiero stesso della morte, che arriva, senza che egli veda giunta la ricompensa, esclama: « I morti non loderanno il Signore, nè alcuno di quelli che scendono nel luogo del silenzio (CXV, 17). Rivolgiti o Signore, riscuoti l'anima mia. Salvami per la tua benignità perciocchè nella morte non vi è memoria di te. Chi ti celebrerà nel sepolcro? (VI, 5, 6). Opererai tu alcuna meraviglia verso i morti? I trapassati risorgeranno essi per celebrarti? La tua benignità si narrerà essa nel sepolcro? E la tua virtù nel luogo della perdizione? Le tue meraviglie si conosceranno esse nelle tenebre? E la giustizia nella terra dell'oblio? » (LXXXVIII). Il rammarico qua non è che il Salmista perisca senza avere raccolto il suo premio. Il Salmista non è addolorato per sè stesso. Il rammarico è che Iddio sia fallito nella sua missione di giustizia, restando condannato all'impotenza precisamente per la morte del suo servitore sulla terra. La morte del giusto nella sventura è una umiliazione pel Signore, piuttosto che un dolore proprio di colui che perisce.

È necessario ciò sia ben stabilito, perchè non si equivochi sul carattere del problema posto dal Salmista, il quale non fa deviare la vocazione etica di Israele sul terreno dell'individualismo utilitario. Anche se esso correda la sua pretesa morale col

desiderio della ricompensa personale, questa non è richiesta per sentimento egoistico, ma come un necessario corollario del trionfo pratico della giustizia, allo stesso modo che i Profeti postulavano la vittoria politica e mondana della nazione come un mezzo, un veicolo indispensabile alla realizzazione della volontà di giustizia di Giahvé. Certamente in seguito la pretesa e la promessa della ricompensa si fecero incontro a un desiderio di carattere utilitario, specie quando, col Cristianesimo, fu adottata l'idea edonistica dell'immortalità dell'anima, e non è lecito dubitare che la marcia vittoriosa fatta nella storia dal postulato della retribuzione si debba alle lusinghe che esso offre all'egoismo umano. Tuttavia alle sue fonti, e nel contesto della storia ebraica, esso non fu intinto di utilitarismo, e servì un punto di vista essenzialmente etico e disinteressato.

3. — Al problema angoscioso della sofferenza del giusto, la quale è una constatazione dell'impotenza del bene, e quindi una negazione di Dio, dobbiamo due altri canti, tra i più belli che possieda l'umanità: il *Libro di Giobbe*, e l'*Ecclesiaste*. Il *Libro di Giobbe*, è noto, è la storia di un uomo senza macchia, eppure provato dalla sorte più inclemente. La fede di Giobbe arriva all'estremo, e resiste come una sfida spavalda ad un destino accanito. Ad ogni colpo mancino della fortuna, Giobbe, quasi compiacendosi delle occasioni che si offrono alla sua forza caparbia, replica lodando il Signore, ed accettando senza battere ciglio i suoi decreti. Anche quando, dopo essere stato spogliato di tutte le sue ricchezze, crolla la sua casa e resta seppellita tutta la sua discendenza, anche allora egli ha l'eroismo di esclamare: « Io sono uscito ignudo dal ventre di mia madre, e ignudo ritornerò là. Il Signore ha dato, il Signore ha tolto. Sia benedetto il Signore » (I, 26). Alla fine però, ad una nuova prova, si ribella; le sue tribolazioni sono immeritate, la fede è scossa, e Giobbe dichiara la sua sfiducia nella giustizia del Signore. Nella disputa, che si istituisce tra Giobbe ed i suoi amici, questi tentano di richiamare lo sventurato alla fede, ed il canto infatti si conclude colla resipiscenza di Giobbe, e col premio definitivo che il Signore gli accorda.

Sebbene le intenzioni del canto sieno ortodosse, ed esso sia ispirato al sentimento che il torto è dalla parte di Giobbe, non resta meno evidente, che la coscienza ebraica non soltanto si è svegliata al dubbio ed ha aperto un dibattito sulle proprie convinzioni, ma è arrivata al punto, in cui la fedeltà a queste convinzioni è mantenuta solo per un atto di buona volontà.

Gli argomenti esposti dagli amici di Giobbe sono futili, e non riescono a una difesa persuasiva del loro punto di vista. Si tenta innanzi tutto di negare in punto di fatto la mancanza della retribuzione: « Ricordate quale innocente perì mai? E furono mai distrutti gli uomini giusti? Iddio è colui che manda il dolore e lo sana, fa la piaga e la guarisce » (IV, 7, 8; V, 18). È la soluzione del Salmista della provvisorietà della prova, alla quale segue immancabilmente il ristabilimento del giusto rapporto tra colpa e castigo, virtù e ricompensa. Ma Giobbe non se ne accontenta più ed oppone che Iddio distrugge egualmente l'uomo integro e l'empio, e che, in ogni caso, questa giustizia rischia di arrivare troppo tardi. L'uomo pio ha sofferto ed ha sperato, ma arriva alla fine dei suoi giorni, senza vedere la rivincita. La morte è prossima, ed oltre la morte non esiste nulla: « Quando dunque il giusto avrà il suo premio? Qual'è la mia forza per sperare? E qual'è il termine che mi è stato dato per prolungare l'aspettazione dell'anima mia? Ricordati che la mia vita è un vento, che l'occhio mio non tornerà più a vedere il bene. Come la nuvola si dilegua e si allontana, così chi scende nel sepolcro non ne uscirà fuori. E perchè non perdoni il mio misfatto, e non rinnovi la mia iniquità? Poichè di qui a poco giacerò nella polvere, se poi tu mi cercherai, io non sarò più » (VI, 11; VII, 7, 9, 21).

Il pensiero della morte, colla quale tutto finisce, ed il giusto scompare senza aver ricevuto soddisfazione, ritorna insistentemente, e confuta la consolazione offerta dagli amici. « L'uomo muore e si fiacca; e quando l'uomo è trapassato, dove è egli? Finchè non sieno più i cieli, i morti non si risveglieranno dal loro sonno. Se l'uomo muore, può egli tornare in vita? Ov'è la mia speranza? Chi la potrà vedere? Le mie speranze scenderanno nel sepolcro. Poichè il riposo di tutti è egualmente nella polvere » (XIV, 10, 12, 14; XVII, 15, 16).

Egli mostra l'inutilità dell'argomento, che non persuade più: « Io ho udito più volte le stesse cose. Voi tutti siete consolatori molesti » (XVI, 2).

Ancora meno convincente è l'altro tentativo di considerare le sofferenze come l'espiazione di un peccato ignorato, o addirittura di un peccato insito nell'imperfezione della natura umana. Sofer Naamatita dice: « Tu hai detto: la mia vita è pura. Ma se Iddio volesse parlare, e dichiararti il segreto della sapienza, tu conosceresti che Iddio ti fa portare pene minori di quelle che meriterebbero le tue iniquità » (XI, 4, 6). E Bildad: « Come sarà giusto l'uomo presso Dio? E come sarà puro colui che è nato di donna? » (XX, 4). Se il giusto soffre, ciò sarebbe unicamente, perchè egli in realtà non è un giusto. Giobbe non replica esplicitamente all'argomento. Il quale del resto è ancora più eretico della sfiducia di Giobbe; perchè, se questa vulnerava la fede sul punto della retribuzione, l'opinione degli amici la vulnerava sul punto della presenza stessa del giusto sulla terra. Che all'uomo sia preclusa la pratica della giustizia è un articolo, che contrasta nettamente colla convinzione fondamentale del Giudeo, che Iddio governa la storia. Il Giudeo è un seguace dell'immanenza e non della trascendenza del Divino nelle opere umane. Iddio combatte e vince sulla terra. Una colpa irriscattabile legata all'uomo per la sua natura, renderebbe impossibile quel trionfo di Dio nell'uomo, trionfo che il Giudeo vuole e nel quale racchiude il senso stesso della vita e della storia. Il Silenzio di Giobbe su questo punto è il silenzio di tutta la razza. Una condanna irrevocabile dell'umanità non sarà mai pronunciata da questo popolo ottimista ad ogni costo. Una colpa irredimibile non sarà mai il fondo della sua pietà, che s'inchina alla grandezza della sapienza divina, ma non per proclamarsene indegno, bensì per conseguirla integralmente. Iddio e l'uomo sono termini incomparabili, ma l'unità dei due termini come finale di conciliazione e di beatitudine resterà sempre l'asse, attorno al quale girerà la storia di Israele, dal principio fino all'ultimo. Che una diversa opinione appaia accennata nel colloquio tra Giobbe ed i suoi amici, ciò significa solo l'enorme difficoltà, che imbarazzava in quel momento la coscienza di Israele.

All'obbiezione che la retribuzione del giusto non si adempie, si rispondeva che il giusto deve soltanto attendere, e se questi osservava che l'attesa aveva un termine nella vita, e che la vita veniva meno senza che si fosse adempiuta la retribuzione, si diceva che ciò accadeva perchè il giusto non era tale, e non poteva essere tale; presso Iddio nessun poteva vantare di essere giusto, onde reclamare legittimamente la ricompensa. Affermazione blasfematoria, alla quale si arrivava come disperata risorsa polemica.

La soluzione alla quale Giobbe si arrende, è la peggiore e la più umile. È Iddio, che, intervenendo nella discussione, proclama il mistero. Il Signore fa tacere le lamentazioni di Giobbe con un discorso che ha il sapore di una intimazione di autorità fatta ad uomo che ne vuol sapere troppo. Il Signore rievoca la sua potenza e sapienza nella creazione del mondo, e intimidisce Giobbe, che chiede perdono della sua istanza ardita: « Io ho dichiarato la mia opinione, ma non intendevo ciò che dicevo. Sono cose meravigliose al disopra della mia capacità. Ed io non le posso comprendere » (XLII, 3).

L'interesse eccezionale di questo canto sta nella sua stessa perplessità e nella soluzione negativa che lo chiude. L'inquietezza dell'anima israelita è cresciuta. Il Salmista era un tribolato, un po' stupito della sua tribolazione, ansioso nell'attesa, timoroso che la morte lo cogliesse innanzi tempo, dubitoso degli insegnamenti della sua fede. Tuttavia il suo dubbio non arrivava alla discussione, ed era acquietato dalle soluzioni più ingenue. Giobbe dubita e discute, e si ribella criticamente alle soluzioni tradizionali. I suoi sentimenti sono gli stessi del Salmista, ma meno arrendevoli. Egli vorrebbe essere convinto di avere torto, perchè la fede contro la quale si solleva la protesta dei fatti, gli è cara, ma non può più acquietarsi dei luoghi comuni illusorii. Giobbe arriva così al punto, in cui la conclusione logica sarebbe stata soltanto quella di buttare a mare la dottrina della retribuzione. Ma poichè questa dottrina avrebbe trascinato seco anche la fede nella giustizia divina, Giobbe cerca un salvataggio estremo con l'affermazione che la giustizia divina è insondabile dalla mente umana, e che l'apparente ingiustizia delle sofferenze

del giusto corrisponde a un imperscrutabile disegno divino. È una soluzione di buona volontà, la quale dimostra quanto ostinata fosse la passione di Israele pel suo ideale. « Dilexi justitiam, odivi iniquitatem », potrebbe essere l'epitaffio commemorativo della storia di Israele. Anche quando quell'ideale appare indifendibile, non per questo è ripudiato, e una irragionevole fiducia nella giustizia del mondo persiste, anche contro le constatazioni più amare, come quella che « vi sieno giusti ai quali accade secondo l'opera degli empi, ed empi ai quali accade secondo l'opera dei giusti » (*Eccles.*, VIII, 14).

Dal contrasto di voler credere e di non poter credere, doveva però nascere un atteggiamento sconsolato, che non è più nemmeno quello di Giobbe, che ancora disputa e cerca, e si rifiuta di disperare. Doveva venire la brutta giornata, la giornata di cattivo umore e l'*Ecclesiaste* è il canto che la interpreta.

4. — Spesso acccade nella vita che da una delusione sentimentale nasca un pessimista, e che questo pessimista si consoli nei piaceri, pur restando in segreto fedele all'ideale perduto. Così adesso Israele arriva ad un pessimismo associato alla nota epicurea, e tutti e due, pessimismo e epicureismo, hanno per sottinteso il desiderio dell'ideale. Non si potrebbe definire diversamente lo spirito, che anima questo libro sorprendente. Il Giudio, ferito nel suo ideale, si raccoglie in una considerazione desolata dell'esistenza. La vita, che non milita più al servizio dell'ideale, non offre più alcuna lusinga. Con una rara perspicacia critica, servita da una ricca esperienza, l'autore dell'*Ecclesiaste* conduce un'inchiesta dissolvente sulla frivolezza di tutte le illusioni, alle quali si dedica l'umanità. Una veduta assai dall'alto introduce nel libro, e fa sollecita giustizia della più grande e più generale delle illusioni: quella che ipoteca l'avvenire in favore dai nostri desideri, e nell'avvenire colloca il pagamento del soldo della milizia della vita. Il nostro autore nega la storia come progresso, e la riconduce all'uniforme correre e ricorrere della natura. Con che viene contestato il più antico e principale alimento dell'ottimismo ebraico, la ragione dell'attesa confidente. È perfettamente vano affaticarsi in ogni compito, che abbia per scadenza

l'avvenire, dal momento che il corso degli eventi è invariabilmente predeterminato. Le opere di Dio sono stabilite in perpetuo, e noi non possiamo nè aggiungere nè togliere.

A persuadere poi della vanità di ogni sforzo attivo, vale anche, come considerazione ausiliaria, la labilità della memoria umana. Gli spasimanti alla gloria sono avvertiti: nessuno può affidare il proprio nome all'eternità: la memoria dei posteri è ingrata ed il tempo è oblioso. Non vi è memoria di coloro che ci precedettero, e non vi sarà memoria di coloro che ci seguiranno. Ed il savio non sarà dimenticato meno dello stolto. Ancora. Non si può nutrire fiducia nel miglioramento dell'umanità. I pedagoghi ed i riformatori debbono illudersi ancora meno degli ambiziosi, perchè è troppo grande il numero degli stolti e troppo pervicace la malvagità. Si cercherà la sapienza? Non ne vale la pena: una medesima sorte attende il sapiente e lo stolto. Anzi la sapienza è molesta, e non porta che a constatazioni malinconiche. È tormento di spirito. Chi s'accresce in sapienza, s'accresce in dolore. Ameremmo la virtù? Non ce ne dobbiamo ripromettere una ricompensa. Uno stesso avvenimento colpisce il giusto e l'empio, il buono ed il cattivo, il puro e l'immondo, colui che sacrifica e colui che non sacrifica, colui che giura il vero e colui che spergiura. La morte eguaglia tutti ed è al fondo di ogni vita. Le idee del Cohelet sull'oltretomba sono assolutamente conformi alla tradizione. I morti non sanno nulla, non hanno mercede alcuna, e la loro memoria è consegnata all'oblio: « Melior est canis vivus leone mortuo ».

Se i grandi motivi ideali della vita non hanno verità, non si trova miglior sorte, scendendo di un gradino, nel campo di aspirazioni più discrete e domestiche. In linea generale, la riuscita di qualsiasi nostro piano non è mai in nostro potere: il caso e le circostanze decidono, sottraendoci quel successo, che invece le nostre qualità avrebbero dovuto assicurarci. Di più, i limiti posti all'esistenza umana, dànno sempre alle nostre fatiche un destino lacrimevole. Se si lasciano dei figlioli, il frutto della vita spesa nel lavoro, cadrà nelle mani di un erede, che potrà distruggere ciò che l'altro ha edificato. E se l'uomo è senza discendenza, egli si sarà affaticato inutilmente, e le sue

ricchezze non avranno destinazione alcuna. Può accadere che taluno sia favorito dalla fortuna, e tuttavia non possa profittarne, ed un estraneo se la godrà. Ogni giorno di gioia ha il suo domani penoso. È meglio andare in una casa a lutto, che in una dove si conviti. In quella è l'ammonimento salutare della fine di tutti gli uomini, e l'invito a pensare al nostro domani. Finalmente, il nostro autore non dimentica una frecciata ultra pessimistica all'indirizzo delle donne. La donna è più amara della morte, e la sua indole è essenzialmente fraudolenta e ingannatrice.

Fiducia dunque nell'avvenire, fede progressista, gloria, ricchezza, amore, discendenza, speranza di successo, laboriosità, tutti gli ideali che l'uomo coltiva ed i calcoli che gli consentono o l'invitano a coltivarli, sono aggrediti con calma inesorabile. Mai critica più spietata ed intelligente fu esercitata verso le chimere che porta il cuore umano. Ci aspetteremmo, dopo questa rassegna distruttiva, l'epicedio melanconico su un lutto, che nulla ha risparmiato di ciò che può essere caro ed ambito dall'umanità; ma lo spirito tranquillo del Cohelet, con una mossa, che non è tanto agile e incoerente quanto potrebbe sembrare, si riconduce, come tutti i pessimisti intelligenti, a una visione che dà ancora prezzo alla vita. Mangiare, bere, e godersi il frutto delle proprie fatiche per i giorni che Dio ci concede, ecco una consolazione per la quale c'è ancora posto. La benevolenza dello scrittore poi vuole andare anche al di là, e prodiga consigli pratici, per un'accorta amministrazione della felicità.

La saggezza che vagheggia l'*Ecclesiaste*, è quella dell'uomo prudente, che evita i pericoli, rispetta gli ostacoli, adotta la maniera ordinaria di vivere, non lotta contro i pregiudizi del mondo, tiene lontano gli eccessi, pratica la moderazione. È il tipo dell'uomo medio, egoista, misurato, guardingo in ciò che tocca la sua fortuna personale, indifferente a tutto il resto. Il savio non deve essere nè troppo giusto, nè troppo empio, nè troppo intelligente, nè troppo idiota. Egli non si preoccupi delle soperchierie, alle quali sarà chiamato ad assistere. Lasci che se ne curi l'Eccelso. Non tenda ad accumulare troppe ricchezze, che gioverebbero solo agli scrocconi, che lo assedierebbero. Abbia l'occhio alle possibili sorprese del futuro, e diffidi della gioia

che può mutarsi in lacrime. Sia prudente, ma non all'eccesso, perchè chi pone mente al vento non semina, e chi guarda alle nuvole non mieterà. Rispetti i poteri dello Stato, contro i quali è vano contendere, e si guardi dal mettersi in lite con i potenti. Coltivi l'amicizia, chè gli amici possono esserci utili nella disdetta. Ami la propria moglie.

Il pessimismo conduce all'edonismo, e tale passaggio è pienamente conseguente. Nulla di più logico che chi non crede a niente, si arrenda e si restringa alla certezza sensibile del piacere. Se gli ideali si reputano fallaci, resta concreta, presente, effimera magari, ma indubitabile, la gioia dell'ora. Bisogna gustare quest'ora che passa, perchè non si sa niente dell'infinito, in cui essa si perde. Il piacere ed il dolore sono ben altrimenti certi che non le grandi riscosse dell'avvenire, la giustizia, la gloria, l'amore. Gli stimoli elementari della vita resistono più delle ambizioni. Nessuna scepsi può inoltrarsi contro la suggestione bruta ma imperiosa del piacere.

E poichè l'uomo colto sa anche costruire una sistematica del piacere, segue l'edonismo raffinato, astuto, prudente, che contiene e dirige l'istinto mediante il calcolo, ed assicura l'estensione e la durata del piacere contro le ritorsioni, che il piacere stesso può generare, o contro le insidie che possono venirgli dal di fuori.

Il tipo del perfetto epicureo, disegnato nell'*Ecclesiaste*, ha fatto pensare ad influenze del pensiero greco. Non vi è alcun argomento preciso sul quale possa appoggiarsi tale congettura. Secondo ci assicurano i competenti, l'analisi filologica e critica del testo tende ad escluderla. Lo stile dell'*Ecclesiaste* è puramente semitico, ed in tutta la sua lingua non vi è un solo modo di dire ellenistico. Il suo processo interno è assolutamente privo di struttura logica, di calcolata architettura polemica, ed è invece abbandonato, alla maniera semitica, alla frammentazione lirica, piena di pause logiche, di riprese, e di movimenti indisciplinati.

Dal punto di vista poi della sua ispirazione, l'edonismo dell'*Ecclesiaste* non ha alcuna parentela con quello greco. Se tutti e due convergono nella massima di assegnare alla vita come

scopo, il piacere tranquillo, essi divergono profondamente nelle premesse, che li portano a questa conclusione, la quale perciò, appartenendo a due diversi processi, è identica, solo in quanto astratto assunto intellettuale, ma è diversa nel suo senso storico e concreto. Nel Greco, e più esattamente nella corrente cirenaica dalla quale uscì la filosofia epicurea, l'edonismo prudente ha il valore positivo di un ideale primigenio: è la disciplina intellettuale imposta all'insurrezione disordinata dei sensi, il dominio dell'etos sul patos. Come la musica e la ginnastica, così la vita esemplare di Aristippo vuol essere innanzi tutto una prova di prodezza spirituale, essa vuol dimostrare che l'uomo, pur impegnandosi nei piaceri, può governarli, controllarli, ed assoggettarli, onde mantenervisi libero e signore.

L'edonismo non compare in antitesi a un ideale, il cui valore sarebbe superiore, ove non fosse illusorio, nè è un rifugio estremo, al quale si domanda ricovero, in mancanza di meglio. Ben al contrario, la regola edonistica greca si pone come il valore supremo e di prima scelta. Al di là del piacere saggiamente amministrato dall'intelletto, il Cirenaico e l'Epicureo non hanno mai visto altro orizzonte. Al di qua essi scorgono la soggezione alle passioni ed agli impulsi brutali. Ed è rispetto a questi avversari che la regola interpetra l'esigenza di un'autonomia spirituale; la quale alla sua volta serve come mezzo alla vera felicità. In sostanza il Greco mira diritto alla felicità personale, infrenando e disciplinando gli incauti suggerimenti dei sensi, sotto la guida della volontà illuminata.

Il Giudeo invece risolve tutt'altro problema. Egli mirava più in alto, egli coltivava delle ambizioni disinteressate, e si riconduce alla felicità sensibile, solo dopo la constatazione della vanità di quelle ambizioni. Aristippo non è un deluso, ma un gaudente. Cohelet non è un materialista, ma un disilluso. I due atteggiamenti si inseriscono coerentemente nella diversa storia del pensiero greco e di quello giudaico. La scuola cirenaica collabora al piano generale della storia ellenica, la cui morale restò sempre utilitaria ed intellettualistica, cercò cioè la eudemonia, e la trovò variamente, conducendo una lotta senza quartiere contro la servitù dei sensi, e in favore di una supremazia dell'intelletto e della

volontà. L'*Ecclesiaste* invece trova la sua spiegazione nello sviluppo religioso ebraico; arrivato all'ora critica, in cui la fede nella giustizia vacilla, il Giudeo ripiega sfiduciato nelle lusinghe almeno incontestabili della felicità ordinaria.

E poichè le differenze interessano più delle analogie, sarà bene aggiungere anche, che, il pessimismo giudaico è di marca diversa da quello indù. « Vecchiaia, malattia e morte » sono le parole, con cui il Saggio indiano riassumeva la sua concezione della vita, ed esse sembrano accostarsi alla deliberata esibizione dei mali dell'esistenza, fatta dall'*Ecclesiaste*. Ma il pessimismo indù muove da una svalutazione metafisica della vita, il pessimismo giudeo muove invece da una svalutazione morale. L'indiano anela alla durata e alla persistenza dell'Essere; e la vita gli appare amara, perchè attratta nella vicenda del nascere e del passare. Il giudeo brama la giustizia, e la vita gli è amara, perchè vede il mondo consacrato all'iniquità.

Perchè questo libro è ancora, malgrado tutto, un libro pio. Il suo cordoglio è sopra l'insolenza dell'ingiustizia. Se l'*Ecclesiaste* arriva ad invidiare la sorte dei morti in confronto a quella dei viventi, e se più felice degli uni e degli altri, egli stima chi non è mai nato, gli è perchè questi « non ha mai veduto le opere malvagie che si fanno sotto il sole », perchè « non ha veduto le lacrime dell'innocente che non hanno consolazione » (IV, 1, 3). L'*Ecclesiaste* è un galantuomo scoraggiato.

Nei confronti di Giobbe, l'*Ecclesiaste* è più inoltrato sulla via dell'apostasia. Il dolore di Giobbe dinanzi all'ingiustizia era meno rassegnato. Il vecchio Patriarca era indignato, mentre l'*Ecclesiaste* è triste, ha abbandonato ogni velleità di combattimento ed ha adottato un rimedio. Nondimeno, l'illusione resta la cosa cara, ed il rimedio non è appunto che un rimedio. Perciò l'apostasia non arriva. Anche se dobbiamo considerare un'aggiunzione posteriore la raccomandazione finale del libro, e dobbiamo ritenere che il libro si chiuda al versetto decimo del XIII capitolo, questo libro resta sulla via della migliore tradizione ebraica, è un libro ortodosso, e non l'opera di un rinnegato. E con profonda penetrazione della nascosta pietà che lo ispira, la Chiesa cattolica lo ha legittimamente incluso nel suo Canone. L'*Ecclesiaste* è anch'esso

una battuta della lunga polemica che la coscienza giudaica conduce nella sua storia contro l'iniquità del mondo. Esso rappresenta non una pausa, ma un punto critico e delicato: quello in cui la speranza nell'adempimento della giustizia appare compromessa dalle sorti del giusto che soffre. L'*Ecclesiaste* arriva ad abbandonare il mondo alla sua iniquità, in che starebbe una sconfessione della vocazione fondamentale di Israele, il grande rivoltoso contro l'ingiustizia, se questa sconfessione non fosse accompagnata da tanta amarezza. La vena di rimpianto che si nasconde in ogni parola avverte che la sconfessione non sarà definitiva. Chi si rassegna a malincuore, è ancora un ribelle. Se l'*Ecclesiaste* obbedisce alla coercizione di constatazioni imperiose, in segreto esso protesta contro quella coercizione. Per ciò la lotta continuerà.

Reso questo omaggio all'ortodossia del Cohelet, noi dobbiamo però d'altra parte riconoscere, che la posizione, alla quale esso approda, costituisce una soluzione negativa del problema posto dal Salmista; essa non consente più ad Israele il suo entusiasmo missionario di popolo santo. Le idee dell'*Ecclesiaste* raccomandano immediatamente la deposizione di ogni zelo. E poco zelante dovette essere in realtà l'atteggiamento di una certa parte del popolo ebraico, quanto meno dal dominio dei Seleucidi in poi. Con ogni probabilità, la data dell'*Ecclesiaste* è l'epoca asmonea, e dobbiamo ritenere che esso non fu una voce isolata, senza eco nel sentimento pubblico. L'autore dell'*Ecclesiaste* è un gentiluomo, un aristocratico. Molte sue opinioni e considerazioni non sarebbero state possibili a chi non avesse potuto attingere, pel suo rango signorile, a esperienze superiori. E le sue idee dovettero per l'appunto essere comuni all'aristocrazia del tempo, soprattutto all'aristocrazia sacerdotale, che, pur conservando l'amministrazione della Legge, aveva dato largo posto alla tolleranza e alla vita voluttuosa. I nobili sadducei, con la loro mentalità scaltrita, il minor fervore della loro fede, la ricchezza, a loro disposizione, erano particolarmente indicati a riprendere spregiudicatamente l'esame dei destini umani incominciato dai Salmisti, ad approfondire il lato che confuta la fede, ed a concludere con un pessimismo da gaudenti.

IV

LA SOLUZIONE DELLA CRISI
L'APOCALISSE

1. L'*Apocalisse* come riesumazione dei programmi profetici e le sue novità. — 2. La dilatazione fantastica del quadro apocalittico. — 3. La resurrezione dei morti. — 4. Il valore pratico della concezione apocalittica.

1. — Dopo l'esilio, dunque, la giustizia divina era diventata problematica, l'ideale profetico era in pericolo. Le due correnti, che abbiamo esaminate, arrivavano tutte e due a una via senza uscita. Gli uni, rimasti devoti alla concezione collettivistica, avevano cercato di ridurre il regno di Dio all'osservanza della Legge, ma questa era risultata solidale con l'indipendenza nazionale, oramai impossibile, onde una serie di convulsioni sanguinose ed inutili, e finalmente la catastrofe dei tempi di Tito. Gli altri, scivolati verso una concezione individualistica, avevano reclamato il regno di Dio per l'individuo, ma si erano dovuti convincere che le cose di questo mondo non procedono in maniera soddisfacente per il giusto che soffre e perisce sotto la violenza dell'empio, e s'erano dovuti ritirare in un atteggiamento di scoraggiato epicureismo, spogliandosi, sia pure con rammarico, di ogni velleità di combattimento, e riducendosi a coltivare la felicità dell'ora che passa.

Senonchè, questa razza indomabile non si arrese, e sorse così ad un certo momento una terza corrente, la quale cercò di portare in salvo, tanto la speranza in una giustizia internazionale

accompagnata dal trionfo di Israele, quanto quella in una giustizia personale, accompagnata dalla remunerazione e dal trionfo del singolo giusto.

Questa corrente è rappresentata dalla letteratura apocalittica, della quale ci sono rimasti alcuni esemplari: il *Libro di Daniele*, che ne è il modello inaugurale, l'*Apocalisse* di Enoc dei tempi dei Maccabei, le *Apocalissi* di Giovanni, di Esdra, di Baruc, ed altri minori manifesti poi rifusi nel libro di Enoc.

Con tutta probabilità, fu l'epoca di Antioco Epifanio, che vide sorgere il nuovo indirizzo, e ben si può ammettere col Renan, che questo rappresentasse la risposta ovvia alle persecuzioni del Greco. Il violento tentativo di ellenizzazione esperimentato da Antioco, infatti, dava ai Giudei la dimostrazione irresistibile della vanità dei voti coltivati della società santa ierocratica, e della remunerazione individuale. La invasione del Tempio, e l'erezione della statua di Zeus Olimpio erano fatti abominevoli, di inaudita insolenza, che provavano la impossibilità, dinanzi ad una sopraffazione risoluta, di dare esecuzione al regno di Dio con un regime in balìa del dominatore, e che gettavano la sfiducia nel piano di santità, al quale Israele si era dedicato, attuando le opere della Legge. Il martirio, inoltre, era una sfida beffarda alla fede nella retribuzione; il giusto non soltanto gemeva, ma moriva sgozzato, e l'empio vinceva con tracotanza, senza che le imprecazioni dei giusti lo raggiungessero.

Per estremo rifugio contro la denegata giustizia, Israele, tornò a puntare sull'avvenire, ed a rivolgersi agli antichi programmi profetici, come alla sorgente, dalla quale doveva scaturire ancora una luce di speranza. La letteratura apocalittica è essenzialmente una fuga dal presente, ed un canto dell'avvenire, il cui modello esisteva già nei capitoli finali degli antichi messaggi profetici. E il riferimento è reso ancora più evidente dall'apocrifia. Gli scrittori apocalittici non sentono il bisogno di improvvisarsi come nuovi Profeti, ma si attaccano all'autorità dei Profeti antichi, con una frode, che è suggerita appunto dal carattere di ripresa, di riesumazione, che ha il movimento, frode poi resa facile dallo stato miserabile di cultura dei tempi.

Il contenuto dell'*Apocalisse* è lo stesso dei messaggi profetici,

in quanto questi annunciavano un avvenire ultimo di santità e di prosperità. Egualmente l'*Apocalisse* è l'annuncio anticipato di una imminente entrata in iscena dell'azione divina al servizio della giustizia. Essa ha per intermediario un eletto e fa punizione dell'iniquità, e impone la restaurazione dei giusti. Senonchè, a quattro secoli di distanza, non era consentita una riesumazione senza ritocchi. La storia del resto non conosce ritorni, e quando si parla di ritorni è solo per inconsapevolezza della novità, che sta in fondo al supposto ritorno. Tanto meno poteva la religione dei Profeti tornare in onore senza mutazioni, dopo la crisi che l'aveva messa in mora, dopo i problemi che gli avvenimenti avevano suscitato. Se essa, come sogno avveniristico, poteva ancora essere una risorsa utile, bisognava mutare i contorni del sogno, renderlo attuale e metterlo al riparo dalle obbiezioni, che i nuovi tempi avevano sollevato. L'*Apocalisse* perciò non ricalcò il quadro fedelmente: essa allargò i suoi orizzonti fino a dare quasi un senso cosmico ed universale alla vicenda, e chiamò i morti a resurrezione. Sono queste le due novità, che conviene esaminare da vicino.

2. — I Profeti avevano contenuto i loro annunci nei limiti di previsioni storiche determinate. Per Amos, tutta la vicenda era racchiusa nei confini geografici e politici della Palestina: il rapporto era tra Israele e le popolazioni cananee; il trionfo di Israele consisteva modestamente nel tranquillo possesso della terra di Canaan. Per Osea, Michea ed Isaia, la vicenda includeva l'Assiria; le vittorie di Assur e la successiva liberazione dal dominio di Assur sono la punizione ed il premio che si succedevano. Geremia ed Ezechiele avevano fatto ancora un passo, e chiamato in causa Babilonia e la Persia. Il secondo Isaia finalmente si era spinto fino ad immaginare Israele missionario presso tutti i Gentili. A mano a mano che Israele era stato consorziato nel gioco di fatti politici sempre più vasti, si erano parallelamente allargati i confini della vicenda, e lo spirito provinciale dei primi profeti aveva ceduto il posto alla visione storico-mondiale degli ultimi. Ciò nonostante, l'interesse profetico, pur estendendosi nello spazio, non aveva cessato di restare nei termini di una visione

strettamente storica e limpida, per quanto, naturalmente potesse consentirlo l'indole dei Profeti, i quali erano dei veggenti ispirati e non dei pubblicisti di dettaglio. La letteratura apocalittica invece tende adesso a dilatare i termini della vicenda, allontanandola da ogni individuazione storica e immergendola nella nebbia della fantasia.

Il *Libro di Daniele*, in un linguaggio allegorico, torbido, enigmatico, che si presta magnificamente a conferire al messaggio una indeterminatezza sibillina di vasta portata, è, come s'è detto, il primo messaggio di questo genere.

Daniele ricapitola la storia dei quattro imperi mostruosi e vittoriosi: l'assiro, il medo persiano, quello di Alessandro, e quello dei Seleucidi (la partizione storicamente inesatta è quella di Daniele), ai quali finalmente succede il riscatto di Israele, l'impero della santità. I quattro imperi ora sono quattro metalli che formano una statua, il mostro fatale, ora quattro bestie mostruose. Israele ora è la pietra che atterra la statua dei quattro metalli, la quale diventa una montagna, che riempie la terra, cambiando la faccia del mondo. Ora è un vecchio, l'Antico dei giorni, che in mezzo a un torrente di luce, si istalla nel mondo. Un tribunale è istituito, i libri sono aperti e la bestia dalle dieci corna è uccisa. Altre visioni, non meno vaghe ed incoerenti, si aggiungono, come varianti dello stesso tema: scandalo, punizione, restaurazione. Daniele misura le vicende in numero di anni e di settimane, ma in una maniera misteriosa, che lascia aperta la possibilità del calcolo aritmetico sulla scadenza precisa del giorno, ma lascia indecisa l'interpretazione delle cifre.

Enoc è ancora più distaccato da ogni precisione storica, e più prossimo a una visione cosmica. Enoc parla delle pecore del Signore e della mala bestia che le divora. Ma il Signore dà una grande spada alle pecore, ed esse mettono in fuga gli uccelli da preda. Alla fine sarà fatto un grande giudizio sulla terra. Quando l'iniquità sarà consumata, essa sarà estirpata fino alla radice. Il Signore apparirà e verrà a giudicare la terra. I peccatori saranno sterminati, ed i loro supplizi saranno eterni. Il mondo stesso sarà distrutto. Sarà fondato il gran cielo eterno. Il cielo anteriore sparirà e si formerà un nuovo cielo. Tutti gli uomini

vivranno in giustizia. Verranno settimane incalcolabili, ed il peccato non abiterà più sulla terra.

Il linguaggio di Enoc, nella coscienza dell'autore, non è metaforico che in parte: esso scivola insensibilmente verso un punto, in cui non si sa più se l'espressione sia un travestimento fantastico consapevole, o debba invece essere presa alla lettera. Quando Enoc parla dei cieli diversi che si succedono, i cieli possono essere tanto una metafora, quanto effettivamente dei cieli, ed alludere letteralmente ad una rivoluzione cosmica e planetaria.

L'ultima crisi, nei libri successivi di Enoc, è descritta come un massacro universale: « In quel giorno, i padri saranno uccisi coi loro fanciulli, ed i fratelli coi loro fratelli. Il sangue scorrerà come le acque di un fiume. Poichè l'uomo non arresterà il suo braccio, pronto a colpire suo figlio ed i figli dei suoi figli, egli crederà di agire con misericordia, egli non li risparmierà. Il fratello non avrà timore di sgozzare il suo fratello. Il massacro continuerà senza stanchezza dall'alba fino al tramonto. Il cavallo avrà il sangue fino al pettorale, ed il carro fino all'asse » (X).

Nell'*Assunzione di Mosè*, il Regno è preceduto da un'orgia di cattivi, ma questa società sarà terribilmente punita. Apparirà allora il regno di Dio. Il diavolo finirà. L'angelo Michele vendicherà Israele: le montagne saranno scosse, le alte colline abbassate, le valli colmate, il sole si oscurerà, le corna della luna si spezzeranno. Il colore della luna diventerà di sangue. Le stelle smarriranno la loro orbita. Il mare e i fiumi si seccheranno.

Consecutivamente a questa amplificazione della vicenda, anche il concetto del Messia obbedisce allo stesso movimento. Il principe pio e giusto indietreggia dinanzi all'Uomo Celeste. Il Messia va diventando un personaggio soprannaturale e trascendente. Per Daniele, il Messia è ora un essere soprannaturale simile a un figlio dell'uomo ed appare nel cielo, ora è Micael, il grande arcangelo, specie di genio supremo che serve da intermediario tra Dio e il mondo.

Per Enoc, il Messia non è un membro dell'umanità, ma l'uomo celeste creato da Dio dall'eternità, e trattenuto nel cielo fino al

giorno della sua manifestazione, alla fine dei tempi: « Prima che fossero creati il sole ed i segni dello zodiaco, prima che fossero fatte le stelle del cielo, il suo nome fu pronunciato davanti al Signore degli Spiriti... Tutti gli abitanti della terra si prosterneranno davanti a lui. È per questo che Egli è stato eletto e nascosto davanti al Signore, prima che il mondo fosse creato » (XI, 33; XCII e XCIII).

3. — L'altra novità è la resurrezione dei morti, novità, perchè tale credenza non apparteneva alla fede classica dell'antico Israele, le cui idee in rapporto all'oltretomba si riducevano a quella dello *scheol*, in tutto identico all'*ades* omerico, regno cioè del nulla. Anzi, Israele aveva energicamente represso il culto dei morti, che è la culla di ogni escatologia. Il culto dei morti, che assimila il morto agli spiriti, ai genii, e lo fa diventare un essere soprannaturale, che è capace di turbare i viventi, e genera quindi le necessità di essere placato, non era stato affatto incoraggiato, e il Deuteronomio aveva fatto divieto di ogni pratica di questo genere. Giosia l'aveva repressa con severe sanzioni. I morti, per il Giudeo della buona tradizione, sono realmente e definitivamente morti. Del resto la considerazione dell'oltretomba doveva logicamente essere indifferente, fin tanto che la nazione, in attesa dell'avvenire, e sempre vivente nella catena delle generazioni, non si preoccupava della sorte degli individui, che passano e scompaiono.

L'idea della resurrezione, nei testi classici, fa qualche apparizione eccezionale. Nella leggenda di Elia, essa è soltanto una prova delle virtù taumaturgiche del Profeta, e perciò il fatto di risorgere è considerato evidentemente come un fatto prodigioso e straordinario. In Ezechiele, e lo pseudo Isaia, si trovano accenni più notevoli. Ezechiele ha una visione, nella quale il Signore gli mostra un campo disseminato di ossa, dichiarandogli che queste ossa si ricopriranno di carne ed i morti rivivranno. Non può esservi dubbio tuttavia che Ezechiele ha voluto usare qua una semplice metafora, per alludere al riscatto di Israele. Il Signore stesso infatti spiega: « Figliol d'uomo, queste ossa sono tutta la casa di Israele. Perciò, profetizza e dì loro: Così ha detto il

Signore Iddio: Ecco Io apro i vostri sepolcri, e vi trarrò fuori delle vostre sepolture, o popol mio, e vi ricondurrò nel paese di Israele » (XXXVII, 11, 12).

Il secondo Isaia profetizza invece: « I tuoi morti torneranno in vita, il mio corpo morto anch'esso, e resusciteranno. Risvegliatevi e giubilate, voi che abitate nella polvere, perocchè, quale è la rugiada dell'erbe, tale sarà la tua rugiada, e la terra getterà fuori i trapassati » (XXVI, 19). Il pensiero di Isaia non può essere interpretato con altrettanta sicurezza, come una semplice figura retorica. È possibile che lo pseudo-Isaia abbia voluto, annunciando la prossima liberazione di Israele, rivolgere un appello poetico alla memoria di coloro che erano morti, in servitù, lontano dalla patria; con una mossa oratoria, egli avrebbe invitato costoro ad assistere al riscatto. Ma è anche e non meno possibile che, con un'adesione alle credenze persiane, abbia effettivamente e letteralmente annunciato la materiale resurrezione dei trapassati. Comunque, anche in questo caso, la resurrezione resta allo stato di un'affermazione incidentale, che non è connessa organicamente al pensiero generale del Profeta.

Tutt'altro ufficio acquista invece in Daniele e negli scrittori apocalittici, che lo imitano; la resurrezione è ammessa allora come mezzo ordinario e necessario di riparazione postuma degli errori giudiziari della realtà quotidiana, e costituisce parte integrante del sistema. In Daniele, il giorno in cui si leverà Micael pel giudizio finale, la moltitudine di quelli che dormono nella polvere, si risveglierà; gli uni saranno destinati a vita eterna, gli altri a vituperii ed infamia eterna. La resurrezione è una condizione indispensabile del Regno, ed è in codesta funzione che essa resta acquisita nella letteratura successiva. Così pure l'autore del libro di Enoc stima che i giusti e gli empi debbano resuscitare appunto per essere premiati e puniti. Ed in uno degli opuscoli, cresciuti poi attorno al libro di Enoc, la fantasia dell'autore si sbizzarrisce a descriverci con ogni dettaglio il futuro assetto escatologico.

Israele rinunciava così alla sua ragionevole convinzione che questa vita terrena è la sola patria nella quale l'uomo adempie i suoi destini, per gettarsi in braccio alle lusinghe di una favolosa vita ultra terrena.

4. — Paragonata alla produzione dei Profeti, la letteratura apocalittica fa un'impressione penosa di decadenza. Un'immaginazione sfrenata passa sopra ad ogni verosimiglianza e ad ogni equilibrio; favole assolutamente prive di buon senso, allegorie allucinate vengono a sostituire la secca invettiva profetica.

I Profeti erano stati utopistici, ma mai assurdi, o quanto meno avevano contenuto l'assurdità nei limiti di quel minimum di cui non può fare a meno nessuna religione. La fede dell'antico Israele asciutta, sobria, lontana da tutte le superstizioni, avversa a tutte le mitologie, semplice e limpida, raccolta in poche linee grandiose, era una fede di incomparabile distinzione, rispetto a quelle figurazioni ambigue e complicate, nelle quali si avvolgeva il panteon, macchinoso e goffo, del paganesimo orientale. Giahvè è solo, senza coadiutori e senza amici, un monarca senza corte. Giahvé non ha volto, nè figura. Giahvé s'impegna in un'unica impresa, quella di guidare Israele, educandolo alla giustizia e portandolo alla vittoria.

Adesso invece viene apertamente sfidato il buon senso e la ragione. Un'educazione scientifica appena mediocre si sarebbe ribellata. Si direbbe che tale letteratura uscisse dai bassi fondi della razza, e ad essi soltanto potesse dirigersi. Nè l'aristocrazia sadducea, nè la classe intellettuale degli Scribi avrebbe potuto sottoscrivere i messaggi apocalittici. La famigliarità di costoro con i testi classici li avrebbe resi immuni dal contagio di fantasie tanto insensate e corrotte. L'annuncio visionario di un giudizio universale, di una palingenesi cosmica ed umana, per intervento di un personaggio celeste, con la riapparizione dei morti dal loro sepolcro, con l'accessorio di satana, degli angeli, e di altrettali esuberanti complicazioni della mitologia persiana, tutto ciò era troppo lontano dal gusto profetico.

Nondimeno, è appunto in grazia di questo disgraziato clima di cultura, e con risorse tanto equivoche, che Israele si trasse d'impaccio dalle angoscie che l'agitavano, e, bene o male, dette una soluzione alla crisi post-esilica, mettendosi in grado di poter mantenere ancora la fiducia nella realizzazione del programma di giustizia del Signore, sotto i suoi due aspetti del trionfo della giustizia sulle nazioni attraverso Israele, e del trionfo della giustizia nei confronti dell'individuo.

Al primo punto, si provvedeva, portando la vicenda oltre i confini di una previsione politica determinata, ed allargandola a vicenda cosmica. La passione di giustizia, confutata sul terreno della realtà vicina, trovava ancora un alleato nell'ignoranza, un rifugio nell'allucinazione. La vastità del quadro apocalittico nasce dall'impossibilità di alimentare la speranza, guardando la realtà circostante. L'unica via di scampo è nell'immaginazione, con una progressiva evasione da ogni termine prossimo e reale. Il lungo passato ostile, e le difficoltà insuperabili del presente non legittimavano più un calcolo politico, sia pure utopistico. Anche l'utopia non si accredita senza un minimum di verosimiglianza. E ai tempi di un Antioco o di un Erode, o dei Procuratori Romani, l'idea di un'espiazione temporanea e di un riscatto non avrebbe potuto trovare molto credito, quando si fosse tenuta presente la situazione storica. Se gli Apocalittici avessero dipinto sullo sfondo d'attualità, se avessero predicato che Antioco e i romani erano una provvisoria verga di Dio, come lo erano stati Assur e Nabucodonosor, dopo di che Israele avrebbe regnato sulle rovine dei Seleucidi e di Roma, la ripetizione fedele del vecchio schema sarebbe apparsa insufficiente: troppe volte Iddio si era servito di queste verghe, e troppe volte, invece di seguire un trionfo, erano seguiti una nuova servitù e un nuovo martirio. Di più la potenza di Roma, se non quella dei Seleucidi, era agli occhi degli stessi Giudei, per quanto ribelli, come agli occhi di tutti, accompagnata dal prestigio di una forza inesorabile, perchè potesse essere autorizzata una speranza, che si fosse voluta appoggiare su dati concreti. Occorreva prescindere interamente da ogni elemento vicino, parlare da visionari, rinforzare l'aspetto trascendente dell'azione divina, trasportarsi in una regione lontana e nebbiosa; il castigo ed il trionfo dovevano assumere l'aspetto di un imperativo categorico superiore ad ogni considerazione di condizioni storiche. Il male deve cessare, ed il bene deve trionfare: questo è tutto, e tale esigenza è come un'ipostasi indiscutibile alla quale la storia deve arrendersi, quali che possano essere le opposte conclusioni, suggerite dalla realtà presente. «*L'Abominio della Desolazione*», e le Aquile debbono essere infranti, come semplice conse-

guenza di una crisi trascendentale, di una rivoluzione che si estende fino ai cieli. In altre parole, la vicenda cosmica universale serve a legittimare un'attesa, altrimenti ingiustificata. In altre parole ancora, Israele riesce a salvare una speranza temeraria, mettendola in dipendenza da una premessa ultra-storica. Tanto più la rincorsa era presa da lontano, tanto più fantastica era la visione, e tanto meglio poteva essere difesa la speranza. Contro il sogno apocalittico, grandioso e immaginario, non valevano più, come sproporzionate ed inapplicabili, le schiaccianti obbiezioni che avrebbero militato contro una previsione trattenuta nei limiti della realtà prossima e normale.

La vastità del quadro apocalittico poi avviava decisamente verso l'universalismo. Non che gli Apocalittici fossero arrivati, per forza di astrazione, a concepire la vicenda in un senso universalmente umano, ma involontariamente la pittura più immaginosa, il quadro più di maniera faceva retrocedere in seconda linea i personaggi nazionali del dramma ed il significato politico-nazionale di esso. L'attesa di una rinascita nazionale di Israele e di una vendetta di Dio sulle nazioni pagane continuava ad essere un elemento essenziale della visione, ma esso era inserito in un disegno di linee assai più ampie, e il bene ed il male, il castigo e la remunerazione, in tale disegno, cominciavano ad essere avvistati oltre i contingenti protagonisti e antagonisti storici, come categorie ideali, che interessano tutta la umanità. Le due concezioni ancora si toccano e si mescolano: l'equivoco cesserà solo dopo Gesù, dopo la sua crocifissione, quando, per la cospirazione propizia di molte circostanze, la fede apocalittica si sarà portata fuori del suo terreno di nascita, e si sarà acclimatata fra popolazioni non giudee. Per il momento, ad ogni modo viene proposta una concezione, che, per il suo colore fantastico e irreale, potrà permettere appunto che Israele domani non sia più un elemento indispensabile ed assorbente.

Anche le difficoltà dell'altro problema, quello della giustizia individuale, erano tali, che una soluzione si poteva trovare solo precipitando nell'assurdo. Promettendo la resurrezione dei morti, si poteva ancora calmare la inquietezza del giusto dal cuore afflitto.

Le due risposte si tenevano infine solidalmente, perchè la resurrezione implicava un secondo mondo, miracoloso, in cui fossero estirpate tutte le ingiustizie del primo mondo, ed il secondo mondo di perfetta giustizia richiedeva che ad esso partecipassero pure i trapassati, senza di che l'avvento del Regno avrebbe rappresentato una provvidenza fortuita solo per le generazioni viventi al momento del Giudizio.

Dal punto di vista delle idee morali, la letteratura apocalittica segnò un valido aiuto allo spirito democratico e caritatevole della corrente salmista. Le sue origini popolari la portavano ad accentuare la nota di amicizia per il poverello. Se si fosse domandato ad un lettore entusiasta dei messaggi apocalittici che cosa intendeva per la giustizia, alla quale l'uomo doveva uniformarsi per entrare nel Regno, egli avrebbe ancora raccomandato la protezione dell'orfano e della vedova. In un brano dello Pseudo Enoc la invettiva più furibonda è riservata ai ricchi e ai potenti, che, per il fatto stesso della loro ricchezza e potenza, costituiscono l'esercito dei peccatori votato allo sterminio. Altre pagine dello Pseudo Enoc passeranno in blocco ai Vangeli. Le idee apocalittiche sono quelle stesse dei Profeti: il povero e l'oppresso è il prediletto del Signore, e la simpatia verso l'umanità sofferente è ancora e sempre il primo precetto raccomandato dal Signore.

La letteratura apocalittica, dunque, per quanto sotto molti aspetti segni una decadenza penosa della religione di Israele, in definitiva tuttavia fu la sola corrente capace di risultati positivi. Essa consentì ad Israele di insistere nel suo programma di giustizia, coltivato per oltre dieci secoli. Questo programma si salvava colla credenza eroica in una palingenesi del mondo ed in una resurrezione dei morti. Era anzi portato più in alto, perchè tali credenze ne estendevano le frontiere.

Uno spirito colto può trovare deplorevole che si attinga a risorse tanto lontane dalla ragione e dal buon gusto; ma bisogna pure riconoscere che la poca o nessuna dignità teoretica di quelle risorse è riscattata dalla loro pratica efficacia. Nella storia umana, come nella vita, è frequente il divorzio tra teoria e pratica, tra l'intelletto e l'azione. Se la fede apocalittica era un ideale teoricamente cattivo,

essa era per converso una buona azione. Quella, che alla luce critica dell'intelletto, era una follia, era, dal punto di vista pratico, la continuazione della lotta inflessibile condotta da Israele in favore della moralizzazione del mondo. Senza quella follia, Israele avrebbe dovuto accomodarsi o allo sterile culto legalistico, o alla rassegnata sfiducia dell'*Ecclesiaste*, avrebbe dovuto rinunciare alla sua speranza di vedere attuata la giustizia sulla terra, e con tale speranza, alla sua missione, ai suoi sforzi alacri per attuare effettivamente il Regno. Il grande araldo, il soldato inarrendibile di Dio sarebbe scomparso.

Senza dubbio, Israele consegnava alla posterità un legato difficile. Le idee assurde del Giudizio, della Resurrezione e del Regno, entrarono in circolazione per il mondo col Cristianesimo. E la corsa che queste idee presero fu delle più travagliate, ed impegnò l'umanità in un imbarazzo durato molti secoli. L'ideale pratico d'Israele ebbe una vitalità prepotente, l'umanità ne fu soggiogata, e volle mantenerlo ad ogni costo. D'altra parte però le strenue rinuncie, che esso impose alla ragione, ne rese estremamente laboriosa l'adozione da parte di una umanità, che si era educata al pensiero critico greco.

La follia acuta dell'*Apocalisse*, come attesa dell'imminente Giudizio, si dissipò alle prime delusioni, quando la resurrezione del Cristo venne a mancare. Cominciò allora un arretramento verso posizioni meno esposte alle smentite immediate, cominciò un processo di idealizzazione della vicenda, e tale processo si continuò per un numero cospicuo di secoli.

Non è esagerato dire che furono necessari tutti i secoli della Patristica e della Scolastica per arrivare a comporre in un edificio di apparente plausibilità, l'assurdo originario. Fu un lungo, estenuante dibattito che la coscienza umana dovette mantenere con sè medesima, disputata tra una fede che gli indicava un ideale seducente, e gli ostacoli e i sacrifizi che quella stessa fede esigeva dalla ragione.

Singolare destino questo di un assurdo che doma tutte le riluttanze. E inspiegabile destino se, come abbiamo accennato, non si riflettesse all'intrinseca virtù pratica che costituiva la sostanza vitale di quell'assurdo. L'ideale di Israele poneva la pretesa che

il mondo fosse giusto, e ne prometteva l'inevitabile soddisfazione. Ora, il mondo ha in sè troppe cose che non piacciono ai galantuomini, e offende troppo duramente i cuori ansiosi del bene. Le fantasie escatologiche hanno il merito di promettere un altro mondo conforme ai voti umani, e l'amore dell'ideale, bisogna dirlo ad onore dell'eterna giovinezza umana, ha sempre la forza di prevalere sui consigli disperati, anche se sono poi forse i soli ragionevoli.

V

L'AZIONE DI GESÙ

1. Distinzione tra l'opera di Gesù e il mito di Gesù. — 2. L'insegnamento di Gesù: l'annuncio del Regno. — 3. I precetti morali per l'ammissione al Regno. — 4. L'affermazione messianica. — 5. La portata dell'insegnamento di Gesù nello svolgimento dello spirito di Israele.

1. — L'apparizione di Gesù segna una profonda diversione nella linea di svolgimento della storia di Israele. Tuttavia, la critica storica non può condividere il punto di vista della fede, la quale vede in Gesù il fondatore di una nuova religione, e stabilisce una netta frattura fra Giudaismo e Cristianesimo, per effetto di un'azione consapevole di Gesù. Il nuovo indirizzo di idee e di fatti si parte da Gesù e con Gesù, ma non per effetto di una diretta iniziativa di Gesù.

Innanzi tutto, vale per Gesù, ciò che è regola generale per tutte le personalità storicamente influenti, le quali, quasi sempre e prevalentemente, agiscono come strumenti ignari di quel che l'avvenire farà della loro opera. Anzi più vasta e longeva è la portata della loro azione, e meno i risultati potranno esserne anticipatamente calcolati e voluti di proposito.

Vale, in secondo luogo, per Gesù, una considerazione affatto particolare: il nome di Gesù ebbe la sorte singolarissima di essere sottoposto dalle generazioni successive a un processo di mitificazione, e fu appunto il mito quello che spiegò nei secoli una suprema efficacia. Nel caso di Gesù, perciò, la distanza tra la sua opera personale e i risultati imprevisti ai quali essa

arrivò, è aumentata per l'interferenza di un'alterazione mitologica effettuatasi sopra la sua vita e sopra il suo insegnamento. Il Cristianesimo non soltanto non corrispose a un'intenzione di Gesù, ma non fu nemmeno il prodotto, sia pure involontario, ma comunque diretto della di lui opera. Esso fu propriamente il risultato di una costruzione tendenziosa e fantastica, alla quale la vita e le opere di Gesù dettero occasione. Fu questa costruzione, che, usurpando il primo posto, e gettando nell'ombra il suo reale antecedente storico, rappresentò il fatto decisivo e rivoluzionario nella storia della religione di Israele. Per modo che, quando noi si parla di un intervento innovatore di Gesù, noi l'intendiamo soprattutto nel senso che i fatti della sua vita aprirono la via, e servirono di base alla formazione di un mito fornito di un'incalcolabile forza sovvertitrice.

Per l'esatta intelligenza delle origini dunque del Cristianesimo, s'impone la distinzione tra quel che volle Gesù, e ciò che invece fu un'elaborazione successiva, tra l'opera personale di Gesù ed il movimento che s'innestò a quell'opera, continuandola e trasformandola. S'impone la distinzione tra il Gesù storico e il Gesù mitico.

Le difficoltà di una tale distinzione sono notevoli, posto che la fonte principale, che noi abbiamo, è rappresentata dai tre Vangeli Sinottici, i quali già costituiscono un'interpretazione polemica della vita e degli insegnamenti di Gesù. Nessuno dei tre Vangeli riposa direttamente e completamente su una tradizione orale degli uditori immediati di Gesù. Si ritiene che il Secondo Vangelo dati intorno all'anno settanta, e che gli altri due, Matteo e Luca, non sarebbero di molto anteriori alla fine del primo secolo; qualche interpolazione apparterrebbe addirittura alla prima metà del secolo secondo. Si ritiene ancora che gli *Evangeli* sieno stati redatti sulla scorta di documenti scritti. Ora, bisogna tener presente che dal giorno della morte del Maestro a quello delle prime trascrizioni dei suoi insegnamenti, e da questo ancora al giorno della redazione evangelica, fu sempre attiva, nello spirito dei discepoli, l'intenzione di tramandare la memoria del Maestro, secondo determinati criteri apologetici. Nel documento finale degli *Evangeli* quindi il fondo storico originale sta confuso con gli

adattamenti e le alterazioni di una tradizione interessata, durata almeno mezzo secolo, ed il Gesù vero e reale è mescolato col Gesù, quale fu preferito, amato, desiderato e difeso dalle generazioni che se ne fecero una bandiera e un dogma.

Esiste tuttavia un criterio generalmente sicuro di distinzione, per separare il fondo storico dalle alterazioni, a parte le indicazioni ausiliarie d'ordine filologico e relative alla critica letteraria dei testi, e questo criterio è offerto dalla considerazione dell'indirizzo polemico, sul quale la tradizione si andò formando. E siccome noi sappiamo che le prime generazioni cristiane rivolsero i loro sforzi soprattutto a difendere e ad esaltare il titolo messianico di Gesù, e a confermarlo contro la contestazione, che ad esso venne dalla morte sofferta dal Maestro, noi possiamo logicamente considerare come sospetto quanto nella redazione evangelica è in servizio di questo fine apologetico e difensivo, mentre invece non vi è ragione di dubitare dell'autenticità di quanto è estraneo a tale preoccupazione. Conoscendo, in altre parole l'interesse polemico del narratore, si ha un indice di correzione quasi infallibile. Il racconto evangelico, spogliato di tutto ciò che può essere messo in conto appunto delle intenzioni esaltatrici del narratore, episodi sulla nascita e l'infanzia di Gesù, consacrazione messianica, tentazioni nel deserto, amplificazioni dei prodigi taumaturgici, trasfigurazione, passione e resurrezione, può essere seguito con fiducia, per una ricostruzione, nelle grandi linee, dell'opera di Gesù e delle idee direttive, alle quali essa si uniformò.

2. — In riassunto, possiamo ritenere con certezza, che Gesù fu un predicatore apocalittico, la cui attività fu rivolta allo svolgimento di tre temi fondamentali: 1) l'annuncio dell'imminente Giudizio e del Regno di Dio; 2) la raccomandazione delle condizioni morali e religiose, necessarie per ottenere la partecipazione al Regno, in qualità di eletti; 3) l'affermazione della propria qualità di Messia.

Esaminiamo brevemente ognuno di questi tre temi, per poter determinare l'esatta posizione ideale del Gesù storico, e le novità da lui introdotte.

Quanto all'annuncio apocalittico, è fuori dubbio che esso costituì il punto di partenza, il motivo iniziale e primo della sua missione. Ce ne assicurano il rapporto di discepolato col Battista, e l'argomento preso a trattare da Gesù nei primi passi della sua carriera pubblica. Egli infatti fece la sua prima apparizione a fianco del Battista, come suo uditore e aderente, e sappiamo che allora Giovanni si esibiva alle folle, nel deserto, in veste di agitatore apocalittico, predicava cioè la prossimità del Giudizio, dell'avvento del Messia, e la necessità quindi del pentimento e della purificazione, che egli stesso operava distribuendo il battesimo. E nei primi discorsi, che poi Gesù intraprese in Galilea, dando inizio al suo ministero, venne ricalcata fedelmente la predicazione giovannea. « Da quel tempo Gesù cominciò a predicare e a dire: ravvedetevi, perciocchè il Regno dei Cieli è vicino... E Gesù andava attorno per tutta la Galilea, insegnando nelle Sinagoghe e predicando l'Evangelo del Regno » (*Matteo*, IV, 17-23).

Non è inverosimile, che, dopo l'arresto del Battista, Gesù si considerasse addirittura come colui che dovesse sostituirlo, assumendo la direzione del movimento.

Altrettanto certo è poi, che Egli non introdusse novità alcuna in quello che era il quadro convenuto della vicenda apocalittica, sul quale del resto non è nemmeno sicuro che si fermasse di proposito, per svilupparne sistematicamente i capitoli. La redazione evangelica contiene un solo discorso apocalittico, quello che Gesù pronuncia sul Monte degli Ulivi, quando i discepoli lo sollecitano a dichiarare il tempo e i segni della fine del mondo. In questa occasione, Gesù fa una descrizione abbastanza diffusa del dramma imminente, e dei suoi episodi essenziali. Anche se il passo non è interpolato, e non è opera dei redattori, come, con buone ragioni, propende a credere la critica moderna, esso non contiene nulla che superi le idee correnti del tempo, con tutti gli equivoci, le oscurità, le incertezze consuete in siffatte creazioni di visionari. Nulla di più vano che tormentare i testi, per cercare di attribuire a Gesù idee chiare e precise in proposito, e per assegnare a Gesù il merito di avere risolutamente progredito verso una concezione universalistica e ideale del ciclo apo-

calittico. Nel discorso in parola, viene preannunciata innanzi tutto, a prefazione del Regno, una grande catastrofe; la terra sarà afflitta da mali di ogni genere: guerre, pestilenze, carestie, e terremoti. I giusti saranno perseguitati e uccisi, l'iniquità trionferà, sarà una specie di orgia dei malvagi, e sarà questo il segno premonitore della fine dei tempi. Viene quindi il secondo atto: l'arrivo del Figliolo dell'Uomo, il quale comparirà nei cieli, accompagnato dai suoi angeli, e sarà allora istituito il Giudizio, nel quale sarà data ad ognuno la retribuzione secondo le sue opere; i buoni saranno separati dai cattivi. Terzo ed ultimo atto: il Regno, la giustizia eterna, che eleverà i giusti a beatitudine eterna e getterà i cattivi a fuoco eterno. Il Figliolo dell'Uomo sederà allora sul trono della sua gloria (*Matteo*, XXIV, XXC; *Marco*, XIII; *Luca*, XXI, 6-38). Tutto questo, alla maniera stessa delle Apocalissi anteriori, contiene un'indicazione ideale, ma sempre concorrente con una concezione particolare e nazionale. Ad esempio, l'orgia della malvagità, che deve precedere il Giudizio, è anche particolarmente determinata come l'abominevole trionfo dei Gentili, e la mortificazione massima della nazione. Secondo Matteo e Marco, il segno finale dell'imminente rovina sarebbe stato l'introduzione dell'« Abominio della Desolazione nel Luogo Santo », ed è noto, fin dai tempi di Daniele, il significato di quest'espressione, che allude all'invasione nel Tempio degli aborriti emblemi religiosi e politici delle nazioni pagane. E più esplicitamente, secondo Luca, alla fine dei tempi, Gerusalemme sarebbe stata calpestata dai Gentili, finchè i tempi dei Gentili non si fossero compiuti.

Egualmente, il Regno non si presta a un'interpretazione ideale pura. Se i Vangeli parlano spesso di un Regno dei Cieli, sarebbe una grossolana ingenuità filologica, il prendere alla lettera questa locuzione, come se si trattasse di un regno ultra terreno. La parola « Cielo », nell'uso rabbinico del tempo, era semplice sinonimo di Dio, per evitare di pronunciare questo nome. « Regno dei Cieli » equivale a « Regno di Dio », e non significa affatto che il Regno si sarebbe attuato in un altro mondo, e nemmeno che esso sarebbe venuto dal Cielo, perchè preesistente come ordine divino e ideale già posto al di fuori dell'ordine umano e

reale. Ancora di più, nella predicazione di Gesù restò pure l'idea che il Regno di Dio dovesse attuarsi per la mediazione privilegiata di Israele. Appare indubbio che Gesù si considerò come destinato a predicare ad Israele e ad Israele soltanto: « Io non sono mandato, se non alle pecore perdute della casa di Israele » (*Matteo*, XV, 22-28). E si ricordi anche l'episodio della donna cananea, alla quale Egli in principio rifiutò la guarigione della figlia, appunto perchè non giudia: « Non si prende il pane dei figli per gettarlo ai cani » (*Marco*, VII, 27). Si ricordino le istruzioni date ai discepoli per la loro opera missionaria, ed il divieto ad essi fatto di andare non soltanto presso i Gentili, ma finanche nelle città dei Samaritani, che erano scismatici ed eterodossi dinanzi alla fede di Israele (*Matteo*, X, 5, 6). Le sue idee finalmente circa la partecipazione al Regno dei Gentili non furono in nulla diverse o più liberali di quelle di Isaia: « Molti verranno da Oriente e da Occidente e sederanno a tavola con Abramo, con Isacco, e con Giacobbe, nel regno dei Cieli » (*Matteo*, VIII, 2). Ed è chiaro, che se ai Gentili è consentita una partecipazione nel Regno, essa tuttavia sarà solo quella di ospiti aggregati e sopraggiunti.

Si può ammettere, che in Gesù le proporzioni tra il significato ideale e morale del Regno, ed il suo significato nazionale sono spostate a tutto danno di quest'ultimo. È appena superfluo infatti avvertire che la passione morale fu in Gesù soverchiante rispetto a quella patriottica; la sua figura non fu quella di un fanatico di Israele, l'attesa del Regno fu per lui una speranza di rigenerazione morale assai più che non il desiderio di una riscossa nazionale Si aggiunga inoltre che Egli professò una completa indifferenza quanto ai mezzi pratici e politici per l'adempimento del Regno. Egli non fu quindi nemmeno un settario armato come Giuda il Gaulonita. Non predicò la guerra santa, ma, attenendosi all'esempio di Geremia, ai tempi dell'impero caldeo, e di Isaia ai tempi dell'Assiria, rimise a Giahvé ed al suo intervento provvidenziale il compito di liberare il suo popolo. Ed anche questo indifferentismo pratico contribuì ad allontanare e a sbiadire l'aspetto politico del Regno.

Ma la stessa prevalenza del senso ideale esisteva di già nella

letteratura apocalittica, la quale, come abbiamo visto, era stata una revisione dei programmi profetici, sulla base di un indietreggiamento delle predizioni dal campo della realtà a quello della fantasia, e conseguentemente un indebolimento delle rivendicazioni politiche prossime e circostanziate.

Del resto Gesù, per la natura specifica della sua missione, non ebbe alcuna preoccupazione teorica circa queste questioni. Agitatore apocalittico, infatti, non significa facitore di Apocalissi. Agitatore apocalittico era colui che predicava l'imminenza del Giudizio, del Regno, e non colui che dava previsioni definite circa questi avvenimenti. A differenza di Daniele, di Enoc, e degli altri anonimi autori degli scritti del genere, Gesù doveva senz'altro richiamarsi, come a una nozione sottintesa e famigliare, alle idee apocalittiche, senza necessità di darne alcuna diffusa spiegazione teorica. Doveva mirare piuttosto a concitare gli animi alla preparazione del gran giorno. Il problema di Gesù era esclusivamente quello evangelico, annunciare la buona novella, mantenere accesi la speranza e il timore, invitare alla contrizione e alla correzione. A questi effetti, non era richiesta una trattazione sistematica di quel che dovesse essere il Giudizio ed il Regno. Bastava appena che ne fosse genericamente rievocata e ripetuta la nozione comune, ed è per questo che nella redazione evangelica, se si toglie il discorso del Monte degli Ulivi, i discorsi sicuramente autentici non contengono che accenni di sfuggita, richiami in termini generici al Giudizio e al Regno, mentre si insiste piuttosto nel dichiarare la prossimità di tali avvenimenti, il che era l'essenziale agli effetti morali dell'intimidazione. Più che una descrizione di dettaglio dei giorni venturi, giovava invero, per ottenere il pentimento e la rigenerazione, avvertirne la imminenza.

Egli si astenne naturalmente dal fissare una data precisa. Egli doveva evitare predizioni compromettenti, che venivano sollecitate appunto dagli avversari, che avevano l'interesse a sfatare il di lui prestigio profetico.

Se i Farisei insistevano per sapere il giorno del Regno, Gesù rispondeva prudentemente: « Il Regno di Dio non verrà, in maniera che si possa osservare. E non si dirà, eccolo qua, eccolo là » (*Luca*, XVII, 20, 21). Ma non mancava di predicarne

l'imminenza. « Io vi dico, in verità, che quest'età non passerà, che tutte queste cose non sieno avvenute » (*Matteo*, XXIV, 34). « Io vi dico in verità, che alcuni di coloro qui presenti, non gusteranno la morte, che non abbiano veduto il Regno di Dio, venuto in potenza » (*Marco*, IX, 1; *Luca*, IX, 27). I discepoli non avrebbero avuto nemmeno il tempo di condurre a termine le loro missioni attraverso Israele, che il Figliolo dell'Uomo sarebbe giunto (*Matteo*, X, 23). Il Regno non sarebbe stato preceduto da altri preannunci. Esso sarebbe venuto all'improvviso (*Matteo*, XXIV; *Luca*, XVIII, 22, 37). Ed è evidente qua la preoccupazione pedagogica dell'avvertimento, che equivale ad un invito a una contrizione immediata, senza indugi, se non si vuole essere colti alla sprovvista. Di rincalzo veniva subito la parabola famosa delle vergini. Dieci vergini vanno incontro allo sposo, ma solo le vergini savie, che hanno avuto la previdenza di fornirsi in tempo dell'olio, accolgono lo sposo, che arriva all'improvviso, proprio nel momento in cui le altre, le vergini folli, che avevano dimenticato l'olio, si erano allontanate, per andarlo a comperare. « Siate dunque vigili, era la conclusione morale della parabola, perciocchè non sapete nè il giorno nè l'ora, in cui il Figliolo dell'Uomo verrà » (*Matteo*, XXV, 11, 13).

3. — Dall'annuncio del Regno, e dall'invito al pentimento, derivava in maniera ovvia la necessità di un insegnamento morale, il quale servisse di guida a coloro, che aderivano alla speranza. Se era imminente la fine dei tempi, se occorreva provvedere alla propria salvazione, bisognava sapere anche per quali opere sarebbe stato possibile acquistarsi i titoli di ammissione al Regno. In senso inverso, poi, la speranza apocalittica era suscitata da un'esigenza morale. Se si sperava in un nuovo mondo, era perchè la coscienza morale avvertiva il profondo disagio delle condizioni presenti. L'ideale morale creava quindi la speranza apocalittica, allo stesso modo che la speranza apocalittica esigeva la definizione di un ideale morale. Di qui il doppio e indissolubile nesso tra l'apocalittico ed il moralista, fra l'annunciatore del Regno ed il maestro morale. Dall'invito che Gesù faceva alla redenzione, seguiva per lui l'obbligo di det-

tarne le condizioni. E d'altra parte poi la perfezione morale era il bisogno originario, al servizio del quale stava tutta la mitologia del Regno.

La morale evangelica è cosa troppo nota, perchè convenga insistervi. L'antica ispirazione dei Profeti e dei Salmisti, trova una continuazione accentuata in questa morale, per la quale la carità, l'amore del prossimo, la benevolenza verso l'umanità sofferente è il centro, attorno al quale si dispongono tutte le raccomandazioni.

È da notare solo il forte accento, che Gesù dette a taluno dei nodi strategici di codesta morale, rinforzandoli, o, se si vuole, portandoli fino all'iperbole ed al paradosso.

Notevole innanzi tutto la stretta alleanza che Egli istituisce tra morale e religione. Quest'unione era certamente antica quanto Mosè, nel senso che, con la determinazione di Dio quale legislatore, già l'obbligazione verso Iddio veniva a concorrere ed a coincidere con l'adozione di una certa condotta pratica, e l'ossequio a Dio veniva a implicare l'osservanza di una certa legge. Ma questa legge, quale era stata elaborata in prosieguo, considerava nondimeno molti precetti, che avevano riguardo a obbligazioni religiose specifiche verso Dio, senza un equivalente morale, come ad esempio tutte le prescrizioni d'ordine rituale e liturgiche. Gesù invece, pur senza rifiutare esplicitamente l'idea tradizionale, sembra orientarsi verso una completa risoluzione della religione nella morale, facendo in tutto esaurire l'obbligazione religiosa nel dovere morale.

È importante, a questo proposito, la risposta che Egli dette ai Dottori, quando gli chiesero quale fosse il maggior comandamento della Legge: « Il primo comandamento è, ama il Signore Iddio tuo, ma il secondo comandamento, e *simile al primo*, è, ama il prossimo tuo come te stesso. Da questi due comandamenti dipendono tutta la Legge e i Profeti » (*Matteo*, XXII, 35, 40). Inoltre, quando Egli promette, nel Regno dei Cieli, premio e punizione a seconda che sia stata usata benevolenza o fatta ingiuria al Figliolo dell'Uomo, solleva senz'altro il prossimo alla sua stessa dignità. Il soccorso prestato al Re avrà la stessa ricompensa di quello prestato all'ultimo degli uomini,

come la misericordia negata all'ultimo degli uomini, avrà la stessa pena, della misericordia negata al Re. « Io vi dico in verità, che quanto avrete fatto a uno di questi minimi fratelli, voi l'avrete fatto a me » (*Matteo*, XXV, 40). Donde risulta, che il precetto morale della carità, nello spirito evangelico, non è un corollario pratico che discenda da un principio religioso più alto, esso forma un'equazione immediata con la devozione per il Signore. La pietà verso Dio si esaurice e si identifica con l'amore per il prossimo, e cioè col dovere morale.

Altro rincalzo Egli dette alla nota pauperista. Il Signore è sempre colui che sta in un rapporto di affezione particolare con il diseredato e con l'afflitto, e lo copre della sua solidarietà. E questo gusto del Signore agisce in una doppia direzione: la giustizia è la protezione soccorrevole all'afflizione, ed è anche l'afflizione medesima. Una volta che Iddio ha sposato la causa del sofferente, diventa necessario, tanto la benevolenza pel suo prediletto, quanto e forse più, meritare quella predilezione, appartenere alla schiera dei beniamini. Il dolore è così esaltato come un indice stesso di Santità. Gesù è quasi parziale in favore dei poveri. Il Regno dei Cieli è una specie di capovolgimento di tutti i valori terreni e mondani; gli ultimi saranno i primi, e i primi sarano gli ultimi. Coloro che sono in basso saranno innalzati, e coloro che sono in alto saranno abbassati. Il Regno dei Cieli sembra altrove un privilegio riservato agli umili. « Beati i poveri perchè vostro è il Regno dei Cieli. Io vi dico in verità, che un ricco difficilmente entrerà nel Regno dei Cieli. È più facile che un cavallo passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel Regno dei Cieli » (*Matteo*, XIX, 21, 24). La sua stessa missione salvatrice, sembra limitata in favore esclusivo dei sofferenti: « Lo spirito del Signore è sopra a me, poichè Egli mi ha unto, Egli mi ha mandato per evangelizzare i poveri, per guarire i contriti di cuore » (*Luca*, IV, 18).

La concezione che Gesù ebbe della vita morale fu anti-intellettualista ed anti-formalista. Egli insistette nel raccomandare la religione dello spirito, la purezza del cuore, a preferenza dell'osservanza bigotta delle formalità esteriori della Legge. Ed insistette nel riporre la direzione della vita morale all'autorità della coscienza

istintiva, immediata, svalutando quella dell'intelletto e della cultura. I fanciulli ed i semplici di spirito furono i suoi pupilli. Il Regno spetterà ai fanciulli ed a coloro che si saranno abbassati come i fanciulli, e sarà negata a chi non sarà diventato come un piccolo fanciullo (*Matteo*, XVIII, 1, 4; XIX, 14).

L'avversione per le classi colte potette essere anche una posizione polemica occasionale, per la maggiore incredulità di esse alla sua parola, e per la maggiore difficoltà che Egli trovò a conquistarle. Potette avere per sottinteso anche una puntata contro gli scribi ed i dottori, che gli furono ostili. Ma a parte ciò, gli era consigliata da tutto il suo sistema di idee, e dalla sua aderenza alla corrente apocalittica. La quale rappresentava un supremo sforzo attivistico, fondato su premesse teoriche mitologiche equivoche, abbracciato da menti fanatiche e ineducate, e tendenti quindi ad allontanare l'asse di gravità della vita dello spirito dai sostegni intellettuali della cultura e della riflessione, ed a poggiarlo invece immediatamente sulle facoltà istintive della retta coscienza morale, la quale si precipita imperativamente sulla volontà, indipendentemente da ogni elaborazione intellettuale e dottrinaria.

La stessa ispirazione apocalittica porterà poi ad esautorare la religione formale delle esterne opere della Legge, in favore della religione interiore, perchè allo sforzo attivistico dello spirito apocalittico, doveva sembrare assai più essenziale, per la salvazione, la preparazione dei cuori, che non la diuturna osservanza della Legge. La fede apocalittica era un segnale d'allarme, intimato alla vigilia della fine dei tempi, e non un richiamo disciplinare per l'osservanza di un ordine destinato a continuare. Pertanto esso non poteva suonare come un invito a stare nei ranghi dei cittadini ossequienti alla Legge, ma piuttosto come un invito a prepararsi al gran giorno, in cui la Legge stessa non avrebbe più avuto continuazione, ed il suo impero sarebbe stato assorbito con l'attuarsi del Regno. Questo concetto si fece chiaro, come vedremo soltanto in San Paolo. Ma, già la missione di Gesù lo implica. Il suo compito di annunciatore e di preparatore del Regno imminente era quello di un salvatore, venuto anticipatamente per ammonire ed esortare e per apparec-

chiare. E a tal fine non doveva servire il richiamo alla Legge, destinata a cessare per l'avvento stesso del Regno, ma doveva essere sollecitata la contrizione, l'accettazione intima della Giustizia, la realizzazione cioè del Regno in se stessi. Gesù non mancò di chiarire in questi termini la sua missione: « Il Figlio dell'Uomo è venuto per cercare e per salvare ciò che era perito » (*Luca*, XIX, 10; *Matteo*, XVIII, 11, 13). « Coloro che stanno bene non hanno bisogno del medico, ma i malati. Io voglio misericordia e non sacrificio, perchè io sono venuto per chiamare a penitenza non i giusti ma i peccatori » (*Matteo*, IX, 10, 13). Le parabole della dracma, del figliol prodigo, della pecorella smarrita, sono incantevoli conferme della sua missione svolta in pro dei peccatori. Ai quali poi egli chiese soltanto l'interiore redenzione del pentimento. Il peccato è riscattato dalla contrizione. Anzi, tanto più grande è il peso del peccato, e tanto più meritoria sarà la contrizione. In casa del Fariseo, questi si meravigliava che Gesù accogliesse benevolmente una donna malfamata, che gli manifestava la propria devozione, e Gesù gli rispose che chi ha il debito più grosso, più ama il creditore che glielo assolve: « Ed alla donna saranno rimessi i molti suoi peccati, poichè per la ragione stessa dei suoi molti peccati, essa ha dovuto di molto prediligere il suo salvatore » (*Luca*, VII, 37, 48). Solo l'ostinazione nel peccato preclude alla salvezza. E perciò anche la superbia, la fatua presunzione di essere perfetti, costituiscono la peggiore cecità morale. Quale che sia il nostro peccato, esso cessa non appena ce ne rendiamo accorti, e lo rifiutiamo come male. Invece l'uomo superbo, credendosi perfetto, si allontana dalla redenzione. Meglio l'umiltà del peccatore. Il Fariseo ringraziava Iddio, vantandosi di non essere rapace, nè ingiusto, nè adultero, come gli altri uomini. Il Pubblicano invocava invece la misericordia di Dio, riconoscendosi un peccatore abominevole. Tra i due, Gesù decide: « Ed io vi dico, che costui ritornò a casa sua giustificato, piuttosto che quell'altro, perciocchè chiunque si innalza sarà abbassato, e chi s'abbassa sarà innalzato » (*Luca*, XVIII, 10, 14). Egli medesimo professò l'umiltà di un peccatore, e respinse per sè l'appellativo di « buono ». « Maestro buono. Perchè mi chiami buono? Nessuno è buono, se non uno solo è cioè Iddio ».

Gesù adottò interamente il punto di vista della sua razza, nel fare della morale lo scopo intransigente ed assorbente dell'esistenza, la quale deve essere una milizia per la santità. E tale punto di vista ricevette un suggestivo rinforzo, dalla circostanza che Gesù credeva nella prossimità del Regno, onde tutti gli scopi mondani cessavano di avere prestigio, e diventava urgente solo prepararsi al gran giorno. Dinanzi al conseguimento della perfezione morale, dinanzi alla redenzione, ogni altro interesse gli apparve trascurabile, se non addirittura dannoso come una distrazione funesta. Le più consuete, e ai nostri occhi legittime, aspirazioni umane, gli sembrarono tentazioni da evitare e da vincere, ostacoli che convenisse superare. La ricchezza non merita sollecitudine. « Non vi fate tesori in terra, dove la ruggine e la tignola guastano, e dove i ladri sconficcano. Anzi fatevi tesori in Cielo, dove nè la tignola nè la ruggine guastano » (*Matteo*, VI, 19, 20). « Non siate solleciti per la vita vostra, nè di ciò che mangerete e berrete, nè per il vostro corpo, di che vestirete. Guardate gli uccelli del cielo, che non seminano e non mietono. Eppure, il Padre vostro celeste li nutrisce. Considerate come crescono i gigli della campagna, essi non faticano e non filano. Eppure, io vi dico, che Salomone stesso, con tutta la sua gloria, non fu vestito al pari di uno di essi » (*Matteo*, VI, 25, 32). « Chi fa tesori sulla terra, e non è ricco in Dio, è raggiunto dalla morte, e si sarà affaticato inutilmente » (*Luca*, XII, 15, 21). La ricchezza anzi deve essere abbandonata e rifiutata da chi già la possieda. Al giovane, che desiderava seguirlo, e che aveva già osservato tutti i comandamenti della Legge, Gesù imponeva di spogliarsi di tutte le sue sostanze (*Matteo*, XIX, 16, 22).

Anche gli affetti domestici vennero associati nella stessa condanna; il sacrificio di ogni legame gli sembrò indispensabile, per una dedicazione, senza riserve, alla milizia santa. Egli stesso, per suo conto, avrebbe fatto un'energica affermazione in questo senso, quando, a chi gli mostrava la sua madre e i suoi fratelli, avrebbe risposto indicando i discepoli come la sua vera famiglia: « Ecco la madre mia, e i miei fratelli, poichè chiunque avrà fatto la volontà del Padre mio, che è nei Cieli, esso è mio fratello, sorella e madre » (*Matteo*, XII, 46). Ed a chiunque voleva

allinearsi al suo fianco, faceva raccomandazione di un eguale ripudio. « Chi ama padre e madre più di me, non è degno di me » (*Matteo*, X, 37). La vita eterna è promessa solo a chi avrà avuto la forza di abbandonare casa, famiglia e beni. Colui che, prima di seguirlo, vuole seppellire il padre suo, ha da Gesù la nota intimazione: « Lascia che i morti seppelliscano i loro morti. Tu va ed annuncia il Regno di Dio ». Ed all'altro, che chiede di accomiatarsi dalla sua famiglia, Gesù, come diffidando, ammonisce: « Nessuno, il quale, messa la mano sull'aratro, riguarda indietro, è adatto al Regno di Dio » (*Luca*, IX, 57,62). Il pensiero di Gesù è che la salvezza pel Regno debba prevalere su ogni altra cura, e disporre a ogni sacrificio: « Che giova all'uomo se guadagna tutto il mondo, e perde l'anima sua? « Se alcuno vuol venire dietro a me, che tolga ogni dì la croce sulle spalle, perciocchè chi avrà voluto salvare la vita sua, la perderà, ma chi avrà perduto la vita sua, la salverà » (*Matteo*, XVI, 26; *Marco*, VIII, 34, 38; *Luca*, IX, 25).

Concezione puritana e intransigente, la quale non diventa inesorabile, per il temperamento che ad essa venne dall'indulgenza misericordiosa, che in pari tempo Gesù professò in pro del peccatore. Per cui il suo puritanismo non trascorse mai nell'irritazione arcigna, nella severità dura, che in generale è l'aspetto antipatico di ogni puritanismo.

4. — Annunciare il Giudizio ed il Regno, invitare alla preparazione dei cuori per il prossimo avvento, prescrivere le condizioni morali per l'ammissione al Regno, erano argomenti che non potevano essere affrontati, senza che al tempo stesso, non fosse tenuto discorso su quel personaggio, dai contorni indecisi, che, e nel quadro della Profezia e in quello dell'Apocalisse, era stato incluso, come il protagonista decisivo della vicenda. Ritenne Gesù di essere egli il Messia? E, nell'affermativa, quale idea Egli ebbe del Messia, e quindi delle qualità e delle funzioni che gli competevano? Sono questi i punti più controversi, e più difficilmente accertabili in base alla tradizione evangelica, la quale, come abbiamo accennato, rappresenta proprio in rapporto a questi fatti, una fonte estremamente interessata e sospetta.

Diciamo subito, che non ci persuade l'ipotesi radicale di qualche critico, secondo la quale, Gesù non avrebbe mai pensato ad insignirsi della dignità messianica, e la fede in Gesù come Messia si sarebbe formata solo dopo la di lui morte, come conseguenza soprattutto della fede nella di lui resurrezione. E tale ipotesi non ci persuade per molte ragioni. Perchè è contraddetta da molti discorsi ed atti di Gesù, della cui autenticità sarebbe eccessivo dubitare. È contraddetta dalla condanna a morte, che gli fu inflitta appunto per la sua dichiarazione di pretendente a re dei Giudei. È contraddetta dalla fede professata dai suoi discepoli nella di lui risurrezione. È assai più logico infatti pensare, come ben osservò il Loisy, che la fede nella resurrezione nascesse dalla convinzione che Gesù fosse il Cristo, anzi che al contrario, preesistendo non si sa come la fede nella resurrezione, ne derivasse poi la convinzione nei discepoli di aver avuto a che fare col Cristo. Finalmente questa esaltazione a Cristo ad opera dei suoi discepoli immediati, non può verosimilmente essere addebitata a una invenzione postuma di costoro: se i primi discepoli e san Paolo credettero che Gesù fosse il Messia, difficilmente tale credenza si sarebbe potuta formare, se non fosse stata autorizzata dalla parola stessa del Maestro.

Se ci sembra indubitabile che Gesù dovette egli stesso accreditarsi come Messia, non ci sembra tuttavia per questo altrettanto sicuro che Gesù abbia effettuato tale proclamazione, fin dal principio, fin dai primi passi della sua carriera A parte ogni altra considerazione, forse non si è riflettuto abbastanza sulla particolarità della concezione messianica di Gesù, particolarità, che, a nostro avviso, offre una indicazione decisiva in proposito. Com'è noto, infatti, sebbene Gesù dichiari la sua qualità di Cristo, egli non ne assume per questo l'ufficio: egli è un Messia, ma un Messia in aspettativa, egli è venuto come colui che deve venire, egli è il preparatore del Regno, egli non si dichiara mai il Messia in atto, il Messia nella pienezza delle sue funzioni. Ora, se si consultano le tradizioni religiose e letterarie giudaiche, si cercherebbe invano qualche precedente di questa concezione di un Messia che arriva in precedenza, solo per annunciare la sua azione futura. Nella tradizione, era il concetto del Messia, che

arriva per operare immediatamente la rigenerazione di Israele. Vi era anche quella di un precursore del Messia (*Malachia*, III, IV), che avrebbe dovuto preparare gli animi al rinnovamento finale, ma il battistrada del Messia sarebbe stato uno degli antichi Profeti resuscitato: secondo l'opinione più diffusa, Elia, secondo altri, il patriarca Enoc, secondo altri ancora, Geremia. Non sarebbe stato mai lo stesso Messia. È assolutamente sconosciuta l'idea del Messia, che, prima di prodursi come colui che dispensa premi e castighi ed instaura il Regno, venga di persona a preannunciarsi ed a richiedere l'atto preparatorio del pentimento. Si tratta dunque di una novità introdotta da Gesù; e se la novità deve essere spiegata, e non vuole essere considerata come una fantasia gratuita del Maestro, la sola spiegazione possibile è offerta appunto dall'ipotesi che Gesù non avrebbe inizialmente assunto il titolo di Messia, ma avrebbe esercitato una semplice funzione preparatoria ed ammonitrice, alla maniera di Giovanni, e che soltanto in seguito avrebbe pensato di aggiungere la qualifica messianica. Così supponendo, diventa del tutto comprensibile e spiegabile la nuova dottrina di un Messia che arriva, ma sospendendo temporaneamente il compito che gli spetta, e rinviandolo al giorno che sarà stabilito dalla volontà del Padre, per il momento si limita ad annunciare il proprio avvento.

Diventa spiegabile la nuova figura di un semplice annunciatore apocalittico, che porta il titolo del Cristo, o di un Cristo che esercita funzioni di semplice annunciatore apocalittico. Si pensi: Gesù incomincia e si inoltra nella sua carriera, senza affacciare la pretesa di essere il Messia; la sua azione e il suo insegnamento restano nei confini dell'ammonizione giovannea. A un certo momento si induce ad assumere il titolo di Cristo. Ma tale tardiva investitura non può naturalmente mutare i termini già fissati e proclamati del suo programma. Allora non resta che modificare l'idea tradizionale del Messia, con la variante della sua apparizione anticipata per semplice ufficio preparatorio.

Un esame appena scaltrito delle fonti evangeliche del resto conferma ancora meglio la nostra ipotesi.

Per tutta la prima parte della carriera del Maestro, fino alle conversazioni di Cesarea di Filippi, non troviamo alcuna dichia-

razione messianica autentica e sicura, che stia al disopra dell'equivoco, o che non possa essere riferita alla fede apologetica degli stessi redattori evangelici. L'appellativo di « Figliolo dell'Uomo », che Gesù si sarebbe dato fin dai primi tempi della predicazione in Galilea, non prova nulla; esso è il termine d'uso della redazione per designare Gesù, e non è detto che Gesù stesso se ne servisse. Una pretesa dichiarazione messianica si trova nel racconto dell'incontro coi Farisei e cogli Scribi, avvenuto a Caparnaum e a Nazaret, durante il soggiorno in Galilea. Quando i Farisei protestano, perchè Gesù ha rimesso i peccati a un paralitico e dicono: « Perchè costui pronuncia bestemmia? Chi può rimettere i peccati se non Dio? », Gesù avrebbe replicato, mostrando il prodigio compiuto, il quale è segno di un potere più grande, che non quello di rimettere i peccati, ed avrebbe commentato: « Il prodigio vien fatto acciocchè sappiate che il Figliolo dell'Uomo ha potestà di rimettere i peccati sulla terra ». Se si toglie l'appellativo di Figliolo dell'Uomo, la replica di Gesù mostra che egli si sentiva autorizzato a rimettere i peccati, ma tale opinione non comporta necessariamente che essa dovesse essere associata a quella di reputarsi Messia, potendo benissimo la remissione dei peccati essere effettuata anche da chi non era Messia, come è dimostrato dal fatto che essa era stata già operata anche dal Battista.

Una seconda dichiarazione sarebbe stata fatta agli inviati di Giovanni. Giovanni è in prigione, ed, avuta la notizia del nuovo Profeta apparso in Galilea, manda alcuni suoi amici, perchè si informino, ed interpellino il Profeta per sapere se egli è il Messia annunziato, oppure se bisogna ancora attenderlo.

La risposta di Gesù è sibillina: « Andate e riferite a Giovanni le cose che udite e che vedete; i ciechi riacquistano la vista, i lebbrosi sono mondati, i sordi odono, i morti resuscitano, ed il Vangelo è annunziato ai poveri » (*Matteo*, XI, 1, 14; *Luca*, VII, 18, 29). La risposta alla quale, sia detto fra parentesi, non deve essere dato alcun senso simbolico, e che deve invece essere presa alla lettera, come una esibizione dei successi taumaturgici di Gesù, è ben lontana dall'essere esplicita e categorica. Se da una parte essa sembra voler confermare attraverso i prodigi, la qua-

lità messianica di Gesù; dall'altra però, essa non arriva ad una proclamazione formale, come pure sarebbe stato lecito attendersi. È una risposta evidentemente circospetta ed astuta, come di uno che abbia interesse a non opporre una smentita, ma nel tempo stesso ad evitare un'affermazione esplicita. Tutto l'episodio è incompatibile con l'ipotesi che Gesù andasse predicando dichiaratamente in veste di Cristo. Se così fosse stato, nè Giovanni avrebbe sentito il bisogno di chiarimenti, nè Gesù avrebbe risposto nella maniera nota. L'episodio prova solo che nel pubblico andava già formandosi un certo presentimento che Gesù potesse essere il Messia, e che Gesù intendesse incoraggiare questa opinione, o quanto meno non contrastarla.

Ancora. Quando Gesù effettua delle guarigioni, mostra di dispensarle, come una ricompensa largita a coloro che credono in lui. « È la tua fede che ti ha salvato ». Così, a miracolo avvenuto, congeda benignamente i suoi beneficati. Ma sarebbe arbitrario, interpretare questa fede, proprio come fede nella qualità di Messia. Perlomeno questo significato non è comandato necessariamente. È possibile che la fede, di cui Gesù si compiaceva, fosse semplicemente la fede nella verità della sua predicazione e nell'autorità della sua persona, indipendentemente dalla questione messianica. I sofferenti accorrevano a supplicare il taumaturgo, la cui fama andava levando rumore in Galilea, gli si mostravano devoti, gli prestavano omaggio, nella speranza di ricevere la guarigione. Gesù poteva essere soddisfatto che costoro avessero fede in lui come semplice profeta, e la conversione poteva avere per oggetto la credenza alla prossimità del Regno, senza che in tutto ciò rientrasse punto un'adesione alla messianità del taumaturgo.

E se tali passi non portano un conforto decisivo in favore della tesi di una sollecita anzi iniziale investitura messianica, per contro altri passi tendono decisamente ad escluderla. Per tutti gli Evangelisti, la carriera di Gesù si apre come una semplice continuazione dell'opera del Battista. Si è già ricordato che il ministero di Gesù si inizia solo dopo i contatti avuti con Giovanni, e solo dopo che la voce di questi è stata messa a tacere dalle misure di rigore del Tetrarca. Il quadro del messaggio

inaugurale è fissato nei termini stessi della predicazione giovannea: annuncio della prossimità del Regno, invito alla penitenza, remissione dei peccati, purificazione per coloro che si preparano al gran giorno. Le prime parole che Egli pronuncia, il primo argomento dei suoi discorsi è: « Il tempo è compiuto, il regno di Dio è vicino, ravvedetevi e credete all'Evangelo ». Quando si costituisce attorno a lui una prima pattuglia di discepoli, ed Egli li invita a collaborare, la sua parola d'ordine è di predicare l'annuncio del Regno, senza alcun accenno di dichiarazione messianica. Vi è di più. Quelle stesse fonti ci autorizzano a ritenere che ancora in una fase assai inoltrata della sua carriera, mancava una proclamazione autentica. A Cesarea di Filippi, i discepoli più vicini sono tuttora nella massima incertezza circa la qualità del loro Maestro. Quando Gesù domanda quale opinione si abbia di Lui, in mezzo al pubblico, i discepoli rispondono che taluno lo crede Giovanni resuscitato, tal altro Elia, altri Geremia, altri un altro Profeta. E quando Gesù domanda ancora l'opinione propria dei discepoli, soltanto il candido Pietro risponde risolutamente che egli Gesù è il Messia, e Gesù gliene è grato in maniera particolare, tanto da conferirgli da questo momento in poi una specie di primato sopra gli altri, con la famosa frase: « Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la chiesa mia ». Se Pietro appare a Cesarea, il primo, tra gli intimi stessi del Maestro, a adottare senza esitazioni la fede in Gesù come Cristo, evidentemente fino a questo momento doveva essere mancata una proclamazione da parte di Gesù.

Non è lecito invece dubitare di tale proclamazione posteriormente alle conversazioni di Cesarea di Filippi. Con tutta probabilità, il soggiorno a Cesarea dovette segnare appunto il momento critico, in cui l'idea, fino allora soltanto in maturazione, di assumere il titolo di Messia, dovette convertirsi in una risoluzione deliberata. « Da quell'ora, Gesù cominciò a dichiarare ai suoi discepoli, che gli conveniva andare a Gerusalemme » (*Matteo*, XVI, 21); e non è arrischiato interpretare la decisione della marcia su Gerusalemme come la conseguenza dell'assunzione della funzione messianica, la quale non avrebbe potuto esercitarsi fuori del centro politico e religioso della nazione.

La condotta animosa e quasi temeraria a Gerusalemme, poi, le affermazioni fatte dinanzi al Sommo Sacerdote, e ripetute dinanzi a Pilato, la condanna e la morte costituiscono prove certe che, nella seconda ed ultima parte della sua carriera, Gesù assunse con piena fermezza e consapevolezza l'autorità messianica.

Quanto alle ragioni che potrebbero aver determinato questa evoluzione, la congettura più verosimile è che Egli avrebbe obbedito, più che a una sua ispirazione personale, alla suggestione venutagli dalle folle che lo circondavano.

Sulla scorta delle fonti evangeliche, è lecito pensare che la designazione sia partita appunto da coloro che accorrevano a schierarsi al suo fianco. L'attesa del Messia era diventata, in mezzo alle masse popolari, così febbrile, che all'apparizione di un qualsiasi agitatore non mancava mai di affacciarsi la credenza che finalmente fosse realmente arrivato l'Atteso. Già Giovanni, sebbene non avesse mai avanzato pretese del genere, era stato ritenuto, in mezzo a una certa parte del popolo, per il Messia (*Luca*, III, 15; *Giovanni*, I, 20). A qualche chilometro da Gesù, un taumaturgo chiamato Simone, si era creata, coi suoi prodigi, la fama di un essere quasi divino, ed i Samaritani avevano creduto di vedere nella sua azione la virtù stessa di Dio (*Atti*, VIII, 9). Nulla di sorprendente, che, dinanzi a Gesù, per l'efficacia della sua parola, la nobiltà del suo insegnamento, la forza dei suoi poteri taumaturgici, il fascino della sua persona, le folle restassero impressionate, ed arrivassero all'idea che Egli fosse il Cristo. E codesta idea si sarebbe poi rafforzata fino all'entusiasmo ed alle acclamazioni insistenti. Sono precisamente gli invasati, in attesa della guarigione, quelli, che pur senza essere autorizzati da una parola di Gesù, lo chiamano: « Il santo di Dio, il Figliolo di Dio » (*Marco*, I, 24; III, 11). E se, in un primo tempo, Gesù potette anche essersi infastidito di tale designazione, (egli infatti imponeva il silenzio agli entusiasti indiscreti), in prosieguo avrebbe finito con l'arrendersi ad un successo che superava le sue intenzioni. Desideroso di dare più credito alla sua parola, timoroso forse di perdere il favore delle folle quando non ne avesse assecondato le speranze, e con una netta smentita ne avesse deluso le attese, Egli avrebbe acconsentito a la-

sciarsi credere il Messia. Poi ancora, aumentata la sua esaltazione, come sempre accade nel corso del loro ministero a tutti gli uomini che si dedicano a una missione pubblica di alta portata, avrebbe finito col persuadere sè stesso di essere realmente il Messia.

Il passaggio può sembrare forte al nostro gusto ed alla nostra educazione mentale, ma non doveva offrire ostacoli insuperabili alla disinvoltura critica di un Giudeo di quell'epoca.

E non è necessario di concedere che, per un passaggio di tal natura, fosse richiesto un lungo processo di gestazione. L'obbiezione, che, data la brevità della carriera pubblica di Gesù, a questi sarebbe mancato il tempo per una trasformazione così rilevante nell'idea della propria missione, è un'obbiezione che non tiene conto, che i processi mentali propri dell'epoca e della civiltà alla quale apparteneva Gesù, affidati a insurrezioni fantastiche, non esigevano lunghe maturazioni, come i nostri processi mentali, che, sorvegliati dal pensiero critico, vanno per via di persuasioni necessariamente lente e circospette.

Del resto, il passaggio non esigeva nemmeno un mutamento sostanziale di direttive e di programmi, poichè la missione restava sempre l'evangelo del Regno, fosse poi esercitata da Gesù in veste di semplice Profeta, continuatore di Giovanni, o in veste invece di Cristo.

Ammesso, con dette riserve, che Gesù si assunse il titolo messianico, resta ad accennare all'altra questione, circa il modo secondo il quale Gesù concepì l'ufficio proprio del Messia, quando questi si sarebbe mostrato nell'attualità e pienezza della propria azione. Non sembrerà irriverente dire che le idee di Gesù in proposito furono vaghe ed oscillanti, come conseguenza delle incertezze e degli equivoci che stavano nella sua nozione del Regno.

L'opzione fatta dalle generazioni successive tra concezione ideale e concezione politica, sotto la spinta di circostanze complesse, non era peranco proposta ai tempi di Gesù. Il Regno, s'è visto, era tanto l'adempimento della speranza politica e nazionale di una monarchia davidica organizzata secondo giustizia e con fedeltà alla parola mosaica, quanto la speranza apocalittica di un mondo nuovo. E analogamente e consecutivamente, il Messia

era tanto il principe santo dei tempi profetici, quanto il trionfatore divino, venuto dal cielo per assicurare la vittoria definitiva del bene sul male, il giusto di Isaia, il Figliolo dell'Uomo, il Micael di Daniele. L'una concezione non veniva distinta dall'altra, e tanto meno l'una veniva ripudiata in favore dell'altra. Gesù, come già a proposito del Regno, restò nella nozione corrente, senza preoccuparsi di definirla più chiaramente, accettandola senz'altro, quasi come un presupposto, che non esige spiegazioni nè dispute. Davanti ai discepoli si dichiara Cristo e Messia, davanti a Pilato si professa re dei Giudei, e per lui, come per i suoi contemporanei, queste erano espressioni del tutto equivalenti.

Associate assieme, le due concezioni naturalmente si impedirono a vicenda, e di qui l'impossibilità di trovare esposto nell'insegnamento di Gesù tanto un deciso programma temporale e politico, quanto un puro programma ideale. Impossibilità, che dà argomenti di volta in volta, tanto a chi difende l'idealismo di Gesù, quanto a chi ne coglie le vedute tuttora nazionalistiche e mondane, tanto a chi vuol vedere in Gesù, il Cristo, il Figlio di Dio, impegnato in un'azione trascendentale, quanto a chi vuol vedervi invece il capitano della riscossa nazionale.

Le due concezioni si impediscono a vicenda, chè in omaggio all'idealismo della sua missione, Gesù evitò di assumere la parte del sedizioso politico; mentre d'altra parte, in omaggio ai nessi tradizionali che legavano il Messia a una intrapresa di carattere nazionale, Egli non procedette a una purificazione completa della nozione ideale. Per il suo idealismo, Gesù non pensò mai di esplicare, nè di promettere, un'opera attiva di pretendente alla corona di Israele. Fu ben lontano dal riprendere il disegno di un Giuda Maccabeo, o quello più recente di Giuda il Gaulonita o il Galileo, che, nell'anno sesto dell'èra cristiana, aveva capeggiato un movimento messianico, e che aveva negato la legittimità dell'imposta ai Romani.

Egli escluse l'impiego di forze militari o di calcoli politici per l'avvento del Regno, il quale avrebbe dovuto adempiersi per effetto della volontà del Padre. Come preparatore del Regno, il suo ufficio si limitò a chiedere la correzione morale, senza concitare alla sollevazione politica. Non una parola fu da lui pro-

nunciata contro i Gentili, contro i dominatori, nè contro le deviazioni politiche delle classi dirigenti. Ai Farisei, che gli rivolsero il noto quesito imbarazzante del pagamento dei tributi a Cesare, dette la nota risposta conciliante.

Dalla parte opposta però, per la sua aderenza al programma nazionale, Egli non concepì nemmeno il Messia, come un termine astratto e spogliato della sua significazione storica particolare. Il Messia non è l'assoluto vincitore del male, il Figliolo di Dio, l'incarnazione terrena della pura volontà del Padre, la Saggezza, il Logos divino. Tali raffinamenti teologici e metafisici, venuti posteriormente e elaborati ad Alessandria per influenza dell'Ellenismo, gli furono completamente estranei. Nei *Sinottici*, non vi è traccia della teoria del Verbo di Filone, teoria che già si trovava nel *Libro della Sapienza*, e che dopo, Giovanni e la sua scuola cercarono di applicare alla persona del Maestro, creando una nuova teologia assai diversa da quella del Regno. Se Gesù combatte con Satana, ciò non pertanto tale vicenda non assume il senso filosofico del Cristo che debella il principe delle tenebre. La vittoria su Satana è più modestamente la guarigione che Gesù fa degli ammalati, è una vittoria di esorcista, e consiste forse anche, se si vuole dare attendibilità al racconto evangelico, nella resistenza che Egli oppone alle suggestioni, che avrebbero potuto deviarlo dalla sua vocazione. Il titolo di « Figliolo dell'Uomo » è preso in prestito a Daniele e non ha un significato diverso dalla parola Messia o Unto. Il titolo Figliolo di Dio non equivale a incarnazione di Dio. La parola « figlio », nelle lingue semitiche e nell'uso del Nuovo Testamento, ha un senso assai lato, e l'espressione « Figlio di Dio » non vuole alludere a una discendenza metafisica, ma semplicemente a una partecipazione ai disegni divini, ad una unione interiore con Dio, o addirittura, al massimo, a una predestinazione alla corona messianica. Il famoso passaggio: « Nessuno conosce chi è il Figliolo se non il Padre, nessuno conosce il Padre se non il Figlio, e colui al quale il Figlio vuol rivelarlo », passaggio secondo il quale il Figlio sarebbe l'unico mediatore perfetto della Sapienza Divina, è una professione di fede cristiana, e difficilmente una dichiarazione di Gesù. Essa può essere più ragionevolmente riferita alle

prime speculazioni sul Cristo, anzi che a Gesù, ed è contraddetta dalle dichiarazioni più autentiche, che si trovano in Marco, e nelle quali Gesù afferma che il Padre non gli ha rivelato tutto (*Marco*, XIII, 35).

La stessa tradizione evangelica, per quanto avviata verso l'apologetica cristiana, è lontana dal mostrare la vita e i fatti del Maestro, come quelli di un Dio fatto uomo, o di un Verbo. La parte del Verbo è quella di un raddoppiamento della divinità, nella sua attività creatrice e ordinatrice del mondo, e Gesù non è presentato affatto come partecipante alla creazione e all'ordinamento del mondo. Come Messia, al più sarà il giudice presidente delle assisi finali dell'umanità. Il Cristo ideale, ancora, avrebbe dovuto incarnarsi per la redenzione di tutta l'umanità, ed invece, abbiamo visto che Gesù si indirizzò ai soli Giudei, e chiamò il genere umano a partecipare al Regno, solo in via secondaria e subordinata. Finalmente nei racconti evangelici, è sempre presente l'uomo: Gesù subisce le tentazioni, ignora molte cose, si corregge, è abbattuto, scoraggiato, domanda al Padre di risparmiargli molte prove, è sottomesso a Dio come un figlio, dubita nella prova suprema dell'assistenza di Dio e forse anche della di lui giustizia: « Padre, perchè mi hai abbandonato? ». Se, in prosieguo, tali tratti furono conciliati colla concezione del Cristo ideale, in quanto si dette sviluppo all'idea del Cristo, vero uomo e vero Dio, onde si volle riscontrare in essi altrettanti caratteri di quell'umanità del Cristo che doveva andare congiunta alla divinità sua, nell'intenzione dei redattori evangelici non entrò affatto una simile preoccupazione. Più ingenuamente, quei racconti testimoniano, che Gesù non pensò di arrogarsi la parte di una emanazione divina, inaccessibile alle debolezze umane, omnisciente e onnipotente, e si considerò invece esposto a tutti i rischi di una comune esistenza, e partecipe di tutte le insufficienze umane, e dubitò pure, forse, in qualche momento, del successo della sua missione.

5. — Un esame spregiudicato portato sull'azione svolta da Gesù, autorizza dunque la conclusione, che egli non introdusse novità sovvertitrici nelle idee religiose e morali della società giu-

daica del suo tempo. Gesù non fu, nè volle essere un fondatore di una nuova religione, nè il riformatore dell'antica. Tutti gli elementi teologici ed etici della sua dottrina, sono fedeli alla tradizione, ed hanno precedenti nei Profeti, nei Salmisti, e negli Apocalittici.

Si è spesso affermato: ora che Gesù avrebbe innovato le concezioni del Regno e del Messia, ora che avrebbe sostituito all'impero della Legge, una pura religione dello spirito, ora che avrebbe perfezionato la morale giudaica. E per tutte queste contribuzioni, avrebbe sciolto la religione di Israele dai suoi limiti e legami nazionali, e gli avrebbe conferito l'attitudine a trapassare a religione universale, la quale perciò stesso sarebbe venuta a risultare un che di interamente diverso dall'antica.

Dal discorso tenuto, si deve trarre diversa conclusione; l'insegnamento di Gesù non operò un simile trapasso, per lo meno in forma esplicita e univoca, e, se vi accennò o ne contenne un avviamento, non propose con questo nulla, che non fosse già in antichi e fervidi indirizzi dello spirito della razza.

Ripetiamo, la sua concezione del Regno e del Messia, è tolta senza mutamenti dalla tradizione. Il senso ideale ed universale dei due termini era già apparso quanto meno negli ultimi Profeti, e negli Apocalittici.

La sua religione dello spirito, come ora vedremo, non ebbe lo scopo di sostituirsi a quella della Legge; ma nella prevalenza accordata all'interiorità del sentimento sulle pratiche rituali, fu d'accordo coi Profeti che avevano manifestato il loro disgusto per il bigottismo dei sacrifici.

Per quanto riguarda finalmente la morale, non vi è un solo passo degli Evangeli sinottici, che non abbia il suo riscontro negli scritti biblici e nei detti rabbinici. E basta riandare alla morale dei Salmisti fondata sulla purità dei cuori, per convincersi, che anche la parte più abitualmente ritenuta rivoluzionaria della morale evangelica, vale a dire la sua concezione della vita morale come realtà interiore piuttosto che come regola che riceva forza dalla tradizione e dalla Legge, ha cospicui precedenti nello spirito giudaico, e non costituisce una innovazione radicale.

Ciò non pertanto, i difensori della novità dell'Evangelo, hanno

dalla loro un fatto indiscutibile e di imponente significato: la condanna e la morte del Maestro, provocata appunto dai rappresentanti della religione ufficiale. Nè il conflitto tra Gesù e i Farisei e Sadducei può essere degradato a una semplice avversione personale ed occasionale, senza base in un conflitto di idee.

Anche fatta la debita parte a motivi di carattere personale, occorre tener per fermo che questi sono normalmente secondarii e consecutivi a un dissenso di carattere ideale. Se Gesù ebbe l'animo irritato contro ai Farisei e ai Sadducei, e se questi alla loro volta lo ricambiarono con l'incredulità e i motteggi, ciò non fu, dall'una parte e dall'altra, per un gratuito e immotivato sentimento di antipatia e di intolleranza, ma fu effetto piuttosto di una incompatibilità sostanziale tra due mondi ideali, dei quali le due parti erano gli esponenti. E qui viene acconcio di spendere qualche parola su quello che comunemente vuole essere considerato come il punto di rottura tra Gesù e i rappresentanti autorizzati della religione della sua nazione, e cioè sulla Legge.

In proposito, le fonti evangeliche dànno indicazioni apparentemente contradittorie, donde la disparità di opinioni tra gli storici, disparità che, anche nella letteratura più recente, non sembra abbia trovato un termine di conciliazione. I Sinottici, da un lato, ci mostrano Gesù come un devoto della Legge, dall'altro ci mostrano Gesù impegnato invece in polemiche contro lo spirito di osservanza dei Farisei. Dire, come si è detto, che Gesù avrebbe voluto conservare la Legge nelle sue prescrizioni morali, ed abolirla in quelle d'ordine rituale, significa adottare una distinzione, di cui Gesù non ebbe e non poteva avere sentore. L'autorità della Legge era identica per tutte le sue parti, ed ancora perfino in Paolo, il codice rituale non è scisso dal resto della Legge, come dimostra la stretta osservanza che Paolo stesso professò nel suo soggiorno a Gerusalemme. A nostro avviso, la chiave di soluzione sta nel millenarismo, nello spirito apocalittico, al quale fu improntato tutto l'insegnamento del Maestro. Gesù certamente non volle sovvertire la Legge, nè una parte soltanto di essa. Le sue dichiarazioni furono categoriche: « Non pensate che io sia venuto ad annullare la Legge e i Profeti. Io sono venuto non per annullarli, ma per adempierli. Io vi dico in

verità, che finchè dureranno il cielo e la terra, non una iota o un punto della legge trapasserà» (*Matteo*, V, 17, 18). Nella polemica stringente, tenuta coi Farisei nei pubblici contradittorii di Gerusalemme, evitò qualsiasi professione di fede contraria alla religione stabilita. Quando, penetrato nel Tempio, i sacerdoti chiesero con quale autorità si permetteva di agire e di insegnare nel Tempio con tanta insolenza, Egli fu ben lontano dal replicare con una dichiarazione di aperta ribellione o col sostituire la propria autorità a quella degli interpreti e depositarii riconosciuti della Legge. Si contentò di rispondere evasivamente, nè tale riserva va addebitata a semplice spirito di prudenza, dati gli atti di estrema audacia compiuti in precedenza entro le mura stesse del Tempio. È assai più verosimile credere appunto che, pur nella sua piena maestà di Cristo, non si riteneva per questo autorizzato a deporre i rappresentanti della religione ufficiale, e tanto meno a dichiarare la decadenza della Legge. Quando i Farisei e i Sadducei vollero proporgli quesiti imbarazzanti, per comprometterlo e coglierlo in flagrante violazione della Legge, Egli cercò delle vie di uscita, senza impugnare la Legge. E dobbiamo ritenere che fino all'ultimo dovette mantenere il suo insegnamento nei confini ortodossi, se i suoi avversari, per quanto cercassero di perderlo, non trovarono altro motivo di incriminazione formale oltre l'affermazione messianica, e non riuscirono, nonostante i tentativi coadiuvati anche da false testimonianze, a creargli la responsabilità di un insegnamento eretico. E non ultimo argomento è che i discepoli immediati di Gesù restarono, pur dopo la morte del Maestro, entro il Giudaismo, ed una parte considerevole vi restò, anche quando prese forza il dissenso col Cristianesimo nascente, il che sarebbe stato impossibile, ove Gesù avesse richiesto l'abrogazione della Legge, abrogazione dalla quale sarebbe seguito uno scisma immediato.

Ma ciò posto, pur riconosciuta da parte di Gesù la piena ed intera validità della Legge, quale poteva essere l'importanza di essa agli occhi di un aderente alla corrente apocalittica, e per di più agli occhi di uno che si attribuiva il titolo di Messia, e che quindi dava perciò stesso imminenza e immediatezza alla speranza apocalittica?

Già la corrente apocalittica conteneva un' implicita svalutazione della Legge, poichè, resuscitando lo spirito avveniristico dei Profeti, e riportando all'avvento del Regno l'adempimento della piena giustizia divina, automaticamente abbassava la dignità e le funzioni della Legge. L'idea del Regno, e quella della Legge sono in fondo segretamente in conflitto, in quanto la Legge ha in sè la pretesa del Regno, ed il Regno accusa l'insufficienza della Legge. Il Legalismo nasce e si sistema attorno all'idea di una città santa, presente e attuale, che, coi suoi statuti positivi, dà piena attuazione alla giustizia divina. Il sogno apocalittico nasce e si alimenta della speranza di un avvenire, in cui, con un atto di rigenerazione storica, o addirittura di creazione cosmica, si istaura il vero ordine divino. Il sogno apocalittico non può quindi nascere senza una diminuzione della Legge, senza un sentimento della sua inidoneità o imperfettezza rispetto alle supreme esigenze della giustizia.

Ai tempi di Gesù, era famigliare l'idea che la purità dei cuori costituisse l'essenziale della devozione: così Simeone il Giusto, Gesù figlio di Sirach, e Hillel. Rabbi Iohanan era arrivato a mettere le opere della misericordia al disopra dello studio della Legge. Quando poi Gesù aggiunge la sua affermazione messianica, questo indietreggiamento della Legge ha ancora una nuova spinta. Una volta che il Regno è annunciato come imminente, per bocca dello stesso Messia, finalmente arrivato, viene a sorgere l'esigenza della salvazione, alla quale non può bastare lo stare in regola con la Legge: l'osservanza sarà sempre un'opera meritoria e necessaria, ma non sarà più sufficiente, perchè il Regno implica una giustizia che supera e trascende la Legge, visto che si aggiunge alla Legge, e dimostra che questa non esaurisce la giustizia. La contrizione e la rettitudine del cuore sembreranno allora le condizioni ultra-legali per la salvezza, e per la buona sorte nel Giudizio. Il pensiero di Gesù è espresso meglio nel passo di Luca: « La Legge e i Profeti sono stati insino a Giovanni. Da quel tempo il Regno di Dio è evangelizzato ed ognuno vi entra per forza » (XVI, 18). Il quale passo non è in contradizione con le parole riportate da Matteo, nelle quali Gesù dichiara che non una iota della Legge trapasserà, ma nelle quali

dichiara anche di essere venuto per adempiere la Legge e i Profeti. L'adempimento non è la negazione di ciò che si adempie, ma è tuttavia l'abbassamento di quanto precede a semplice termine di transito, e il suo assorbimento per così dire nel termine conclusivo. Gesù non volle abolire la Legge, non sostituirla, nè rinnegarla, volle anzi confermarla; ma, in quanto profetizzò il Regno col titolo di Messia, tale conferma potette avere solo il senso di concludere la Legge nel termine supremo del Regno; e perciò stesso di ridurla a momento superato o destinato ad essere superato, non appena essa avesse trovato il suo inveramento nel Regno.

E tale concezione non poteva non riuscire intollerabile a coloro, che al contrario definivano nella Legge stessa l'ideale supremo.

Il conflitto tra Gesù ed i rappresentanti della religione ufficiale, ha i suoi precedenti remoti negli stessi programmi profetici, nei quali, come vedemmo, in uno con l'aspirazione a una libera azione storica di Israele in servizio di un libero ideale di giustizia, era stata presente pure l'aspirazione di una definizione legale e positiva di questo ideale. Dopo l'esilio, queste due aspirazioni s'erano sciolte, e in servizio dell'una, s'erano costituiti la città gerosolimitana e il rigido regime ierocratico; in servizio dell'altra, erasi formato lo spirito apocalittico e messianico. Con l'arrivo del Messia, diventando d'attualità il rivolgimento di Israele e del mondo dall'iniquità alla giustizia, diventava inevitabile il conflitto con coloro che avevano esaurito nelle istituzioni in vigore ogni spirito di creazione etica.

A guardare più in fondo, poi, il conflitto era tra due diversi modi di concepire l'azione divina nell'ordine storico, poichè mentre la concezione legalistica, ferma alla supposta promulgazione del Sinai, era essenzialmente eteronoma e giuridica, la concezione del Regno si affidava a un principio di autonomia morale.

In altre parole, il legalista supponeva che il reggimento divino penetrasse nelle opere umane per imperio coattivo ed estrinseco di governo, laddove invece, l'apocalittico, tenendo d'occhio il processo storico alla radice della sua spontanea forza creatrice, supponeva che il reggimento divino dovesse avere per punto di

partenza l'intima rigenerazione dei cuori. Le due concezioni hanno ognuna la loro verità, e, dinanzi alla filosofia della pratica, eteronomia ed autonomia, legislazione giuridica e legislazione morale si richiamano e si completano, e si ammette tanto che il bene sia suscitato nel foro interno della coscienza e del cuore, quanto che esso poi si accaparri, per ministero di legge, pratico ossequio e coattiva adesione. Ma, nelle particolari formazioni storiche di Israele, la distinzione fu operativa in concreto, nella forma di due indirizzi, dapprima giustapposti, poi rivali e in rapporto scismatico.

In definitiva, è lecito concludere che la sola novità dell'opera di Gesù fu la sua affermazione di essere il Messia. Di qui venne un energico richiamo alle idee tradizionali del Giudizio e del Regno, e fu dato valore d'attualità alla salvazione, mediante un atto di interiore adeguazione alla giustizia assoluta del Regno, atto che esautorò il potere beatificante dell'osservanza legale. Gesù quindi, pur non volendo fondare una nuova religione, pur restando nei quadri del più puro Giudaismo, operò, con la sua affermazione messianica, come un reagente di separazione tra due indirizzi del Giudaismo, fino a quel punto concorrenti.

VI

LA FORMAZIONE DEL MITO CRISTIANO

1. La difesa postuma della Messianità di Gesù e la fede nella resurrezione. — 2. La fede in Gesù Cristo nella setta cristiana di Palestina. — 3. La fede in Gesù Cristo presso i Gentili.

1. — Il successo di Gesù non era stato largo, nè fermo, nè schietto; successo in massima parte di curiosità, ristretto alle classi più miserabili, e successo di taumaturgo, assai più che di moralista o di Messia. Gesù stesso aveva dovuto avvertirlo, se si ricordano certe sue dichiarazioni. Egli aveva manifestato il suo fastidio dinanzi alle insistenti richieste di guarigioni, richieste che tradivano la inintelligenza da parte dei devoti della sua vera missione (*Luca*, IX, 38-41). Nè si era illuso sui suoi seguaci: « Ben la raccolta è grande, ma pochi sono gli operai », aveva dichiarato nella parabola del seminatore (*Matteo*, IX, 36, 37). E tale sua scarsa fiducia non era stata del resto che di troppo confermata dai fatti, non appena la tempesta s'era addensata sul suo capo. La folla di entusiasti che lo aveva accompagnato sotto le porte di Gerusalemme gridando: « Osanna a Colui che viene nel nome del Signore », si era allontanata. La defezione era stata generale, e gli stessi discepoli avevano preferito un atteggiamento di prudenza. Nemmeno Pietro, il più devoto ed affezionato alla persona del Maestro, aveva offerto una solidarietà suprema.

D'altra parte, al di fuori dei seguaci sospetti o volubili, il sentimento pubblico lo aveva accolto con incredulità o addirittura con irritazione. Nazaret, la città natale, lo aveva beffato.

Dalla contrada dei Ghergheseni era stato allontanato come ospite poco desiderabile. Nei centri urbani della Galilea, la sede prediletta della sua predicazione, aveva trovato accoglienza poco incoraggiante, e ce lo testimoniano le roventi invettive contro Corazim, Betsaida, Caparnaum, città nelle quali Egli aveva fatto molte potenti operazioni, senza ottenere che si ravvedessero (*Matteo*, XI, 13, 24). Nelle istruzioni ai discepoli, li aveva avvertiti delle difficoltà che avrebbero incontrato: « Andate, io vi mando come pecore in mezzo ai lupi » (*Luca*, X, 3). Avviandosi verso Gerusalemme, non aveva mancato di segnalare ai suoi, i rischi mortali ai quali si sarebbero esposti: « Se alcuno vuol venire dietro a me, rinunzi a sè stesso, tolga la sua croce, e mi segua ». E la condanna capitale di Gerusalemme, aveva superato le previsioni meno ottimistiche. Le irrisioni della soldatesca mercenaria, il cartello di beffa che gli fu posto sulla fronte, il crudele motteggio sulla sua qualità di re dei Giudei, riassumono fuori di ogni equivoco la nessuna considerazione che la pretesa messianica aveva trovato nel centro della nazione.

Nella coscienza colta dell'epoca poi, fuori della Giudea, la sua vita e le sue opere, rappresentarono un episodio oscuro, che non venne neppure notato. Nei paesi greci e romani, soltanto Tacito e Svetonio, cento anni dopo, fanno un accenno al Cristo, parlando dei movimenti sediziosi provocati dalla sua dottrina. In tempi più vicini a Gesù, le autorità romane, chiamate ad intervenire nei dissensi tra Paolo e i Giudei, mostrarono la più assoluta ignoranza del Cristo e del movimento promosso dalla sua predicazione. Quando a Corinto Paolo, accusato dai Giudei di eresia, fu condotto dinanzi al Proconsole Gallione, il Proconsole si rifiutò di giudicare, eccependo la propria incompetenza: « Se si trattasse di alcuna ingiustizia o misfatto, rispose il saggio Proconsole, o Giudei, io vi udirei pazientemente, secondo la ragione. Ma se la questione è su parole, e nomi, e sulla vostra legge, provvedeteci voi, perchè io non voglio essere giudice di queste cose » (*Fatti degli Apostoli*, XVIII, 14, 15). Più esplicitamente il governatore Festo nel suo rapporto ad Agrippa, circa il conflitto tra il Sommo Sacerdote e Paolo, affermò: « Gli accusatori, essendo comparsi, non hanno proposto alcuna di quelle accuse

che io sospettavo. Ma avevano contro di lui (Paolo) certe questioni intorno alla loro superstizione, ed intorno a un certo Gesù morto, il quale Paolo afferma invece essere vivente» (XXV, 18, 19). Per i savi Romani, dunque, il Cristianesimo nascente non era altro che una bega incomprensibile, una questione di nomi, di parole, e di superstizioni giudee, ed il Cristo non era che un certo Gesù, di cui si disputava se fosse vivo o morto. Del resto, se tanta fu l'ignoranza romana, non minore fu quella degli stessi Giudei extra-palestinensi, poichè il contemporaneo Filone non ebbe alcuna notizia di Gesù, e Giuseppe Flavio, che pure scrisse negli ultimi anni del secolo, appena accennò alla condanna del Golgota, come a un avvenimento di secondaria importanza, e non fece menzione dei Cristiani tra le sètte del suo secolo, da lui enumerate.

Ma, di contro a tale insuccesso nell'opinione pubblica generale, stette la sollecita resipiscenza dei discepoli prossimi, e fu per opera di questo manipolo di devoti, presto ricostituitosi in Galilea, dopo il primo smarrimento, che cominciò per Gesù, quella fortuna postuma, che sta alla base della formazione del mito cristiano.

La morte sulla croce di colui, che era stato acclamato e si era proclamato Messia, che aveva annunziata l'instaurazione imminente del Regno per opera propria, avrebbe scosso la fede di chiunque. In tutt'altro paese, presso qualsiasi altro popolo la morte del Messia sarebbe stato un argomento definitivo, che avrebbe imposto una ritrattazione. Ma la tipica ostinazione ed insieme l'estrema audacia fantastica della razza, evitarono la resa. La formazione del mito cristiano è governata dalla stessa psicologia, che, abbiamo visto, presiedette alla formazione degli altri miti, la psicologia cioè di un popolo dotato di un indomabile attaccamento ai propri ideali, ed insieme di una illimitata ingenuità critica. Come la mitologia apocalittica era nata dopo l'esilio unicamente per mantenere in piedi, contro ogni evidenza, l'antica fede in un governo giusto del mondo, così adesso si diede mano a una nuova mitologia per salvare, anche questa volta contro l'evidenza, la messianità di Gesù.

Quella pattuglia di devoti volle dare una replica alla morte del

Maestro, e questa replica fu l'affermazione della di lui resurrezione. Sia stata per prima Maria Maddalena, o sia stato per primo Pietro, debba ritenersi per autentico il racconto evangelico della tomba vuota e dell'apparizione a Maria Maddalena, o debba piuttosto ritenersi che sieno stati gli Apostoli rifugiatisi in Galilea, e precisamente Pietro, sul lago di Tiberiade, ad incontrarsi con la visione del Cristo, certo è che, subito, o poco dopo lo scoraggiamento e la confusione seguiti dalla condanna, una prima piccola società cristiana credette di rivedere l'effigie del Maestro, e si precipitò quindi senza esitazione nella persuasione che esso fosse risorto.

Il fenomeno dell'apparizione, dal punto di vista scientifico, non ha nulla di impossibile. Se presso le nostre razze occidentali, cerebrali e razionalistiche, e ai nostri tempi, il fatto allucinatorio ha acquistato il carattere di un'eccezione morbosa, presso gli Orientali, ed in un'epoca tanto remota, esso doveva presentarsi con una frequenza e una facilità, da renderlo quasi un fatto ordinario. Nulla di sorprendente che nei giorni seguiti alla dolorosa perdita del Maestro, i suoi intimi avessero la visione del grande Scomparso, il quale, vivendo ancora tanto intensamente nei loro cuori, poteva ben rivivere per un attimo dinanzi ai loro occhi, per una prepotenza usata dal sentimento interno sulla sensibilità esterna.

Ed un'apparizione, accettata in buona fede, come realtà obbiettiva, era quanto bastava per aprire la strada alla convinzione della resurrezione. La quale, poi, non poteva incontrare nessuna difficoltà di principio, chè dopo l'esilio la resurrezione dei morti era un'idea entrata a far parte del patrimonio religioso comune.

Le apparizioni furono la base della fede nella resurrezione, e questa servì ad evitare il disinganno delle anime pie: a chi avesse obbiettato che Gesù, il preteso Messia, era stato crocefisso come un volgare ladrone, senza l'intervento del Padre Celeste, i discepoli avevano ormai la risposta di avere constatato coi propri occhi che Gesù era vivo e risorto.

Superfluo aggiungere che i Giudei non avevano altra risorsa. Il mito dell'immortalità avrebbe consentito diverse soluzioni:

avrebbe permesso di considerare la morte come una liberazione dell'anima, oramai affrancata dai legami mondani, e come la condizione necessaria per l'ascensione a una vita superiore. Ma, rifiutato questo mito, i discepoli non avevano altra scelta tra la sconfessione o l'affermazione audace della resurrezione.

Quanto alla sorte ulteriore del Messia, in principio fu concepito come abitante la terra, e tuttora rivestito più o meno delle funzioni della vita terrestre. Solo quando le visioni cominciarono a diradarsi, fino a cessare del tutto, venne immaginato che Gesù fosse entrato nella gloria, e seduto alla destra del Padre. Questa immagine restò più spesso allo stato vago, qualche volta venne tradotta e precisata nella scena dell'ascensione (*Marco*, XVI, 19; *Luca*, XXIV, 50, 52; *Atti*, II, 12). Ogni altra novità fu soltanto accessoria e consecutiva, come un rincalzo portato al punto principale della messianità e della resurrezione. Si trattò soprattutto di trovare nella vita e nella morte di Gesù, attraverso un'alterazione leggendaria, una conferma della messianità. Molti dei racconti evangelici riflettono questo scopo polemico ed apologetico. le predizioni attribuite allo stesso Gesù intorno alla sua morte e resurrezione, il racconto del sepolcro vuoto e delle apparizioni, la genealogia davidica, la nascita da Maria Vergine, la trasfigurazione, la moltiplicazione dei pani e dei pesci, le storie dei Magi e di Erode, l'acquietamento delle acque, la messa in iscena del battesimo e l'investitura di Giovanni, le moltiplicazioni anticipate della proclamazione messianica, le tentazioni di Satana. E codesti racconti tendettero a diventare tanto più coloriti e fantasiosi, quanto maggiore fu la libertà che via via potette concedersi l'immaginazione con il passare del tempo, e con lo scomparire degli eredi diretti del Maestro.

2. — Se questo fu il primo passo nella formazione del mito cristiano, il secondo fu quello che venne ad essere suggerito dalla stessa persistenza della devozione.

La fede in Gesù risorto serviva principalmente a rendere possibile la fede in Gesù Messia. E una volta confortata e salvata questa fede, essa si tradusse in un'assidua rievocazione dello Scomparso,

e questa ancora si dilatò fino a quell'idea di comunione mistica col Cristo e col suo spirito, che dovette poi con Paolo acquistare il carattere dell'operazione soteriologica essenziale. Nei tempi più prossimi alla morte del Signore, naturalmente, si trattò di un sentimento privo di ben definite significazioni teologiche. Fu soltanto un sopravvivere di Gesù nel cuore dei fedeli, i quali non si stancavano dal ricordarlo, dall'amarlo, e dal renderlo a loro stessi presente nelle conversazioni e nei raduni. La cerimonia mistica dell'Eucaristia e del banchetto simbolico, ci fa indovinare che fu soprattutto l'ora del desco, la più propizia al raccoglimento e alle reciproche consolazioni ed effusioni, quella scelta per simili rievocazioni. Come una famiglia di fratelli, i discepoli si ritrovavano radunati in occasione dei pasti. Il seggio rimasto vuoto del Maestro, invitava al ricordo della trascorsa abitudine, quando, dopo le faticose giornate apostoliche, Egli usava riposarsi in mezzo ai suoi, e profittare di quell'ora mansueta per entrare con essi in un'amabile famigliarità.

Doveva allora gonfiarsi il cuore dei rimasti, e doveva farsi più acuto il rimpianto, e doveva allora effettuarsi la celebrazione del legame tra lo Scomparso e i sopravvissuti, primo germe appunto del rito eucaristico, che rinnova in una perpetuità ideale e simbolica il riapparire di Gesù in mezzo ai suoi discepoli, come ideale presenza del Cristo nell'anima dei fedeli.

In prosieguo, a mano a mano che il tempo andò affievolendo la prepotenza dei ricordi, e che alla comunità vennero aggregandosi i nuovi aderenti, che non avevano avvicinato Gesù, l'elemento storico ed emotivo personale della comunione, venne ad essere sostituito da un elemento più astratto ed ideale; la presenza di Gesù nel cuore dei fedeli non poteva più essere un semplice riferimento al passato, una resuscitazione amorevole del personaggio storico, che gli Apostoli avevano conosciuto, e del quale si trattava di esaltare il ricordo. La partecipazione di quanti non erano stati uditori diretti di Gesù, doveva di necessità acquistare il carattere di un rapimento verso un Gesù ideale, dai contorni vaghi e indecisi e velati dal concentramento estatico. Accanto al rapporto originario consistente in un'evocazione mnemonica affettuosa, veniva a costituirsi un rapporto meno preciso

ma più assorbente, rappresentato da una emozione mistica tendente verso un Cristo ideale.

Cominciò allora a prendere un posto di primo piano anche la nozione dello Spirito Santo, come agente intermediario. E non è difficile intendere quale indirizzo liberale potè introdursi attraverso questa azione concessa allo Spirito Santo, la quale rese senz'altro possibile un intimo commercio tra l'uomo e la Divinità, in forza solo di un atto spontaneo di generazione interiore. L'antichissima intuizione giudaica di una diretta inerenza di Dio nello spirito umano, intuizione presente nella religione dei Patriarchi colla sua idea della visitazione, e presente lungo tutta la Profezia, mortificata poi solo dal prevalere della dottrina legalistica, risorgeva adesso rinforzata ed ampliata, in quanto l'unione col Cristo, mercè l'azione dello Spirito Santo, veniva concepita come fatto ordinario consentito ad ogni fedele, e non più privilegio di taluno particolarmente ispirato. Ed è lecito aggiungere che la portata del principio si facesse valere assai presto, se consideriamo il significato di qualche episodio degli *Atti*. La leggenda del dono delle lingue (II, 4, 21) simboleggia l'universalità dell'azione dello Spirito Santo, la quale è affrancata dai limiti nazionali del linguaggio, e si fa intendere ed interviene egualmente su tutti. Al quale episodio, fa riscontro l'altro (X, 44, 48) dello Spirito Santo che invade tutti gli uditori di Pietro, senza distinzione di circoncisi e incirconcisi. E dinanzi allo stupore dei Giudei che avevano visto sparso lo Spirito Santo anche sopra i Gentili, Pietro replica con l'ordine che fossero battezzati con la cerimonia lustrale anche costoro, visto che già avevano ricevuto il dono dello Spirito Santo.

Ad ogni modo, come motivo primo ed iniziale, le origini del Cristianesimo vanno ricercate in un fatto di natura esclusivamente affettiva ed emozionale. La volontà di credere, malgrado tutto a Gesù Messia, non fu fedeltà polemica a un punto di vista intellettuale, una ostinazione in un convincimento allo stato di principio teorico. Sarebbe arrischiato supporre anche che la volontà di credere derivasse dal desiderio di salvare con l'autorità messianica di Gesù la speranza del Regno. Nessuna preoccupazione dogmatica poteva fare prepotenza alle anime sem-

plici ed illetterate degli Apostoli, e nemmeno l'attesa del Regno, la quale avrebbe potuto salvarsi, pure disconoscendo a Gesù il titolo di Messia, perchè anche quando fosse stato necessario ammettere che Gesù aveva usurpato in buona fede tale titolo, ciò non avrebbe portato come corollario inevitabile, la rinuncia al sogno apocalittico; se Gesù non era stato il vero Messia, ben poteva immaginarsi sempre che il vero Messia sarebbe presto arrivato. Fu soltanto un sentimento d'amore che decise i discepoli a resuscitare il Cristo dalla sua tomba, per farlo continuare a vivere nel loro spirito. E di quì, venne che, in secondo piano, si dispose l'idea che l'appartenenza alla famiglia cristiana, significasse non soltanto ammettere la dignità messianica di Gesù, e credere che egli fosse risorto, ma anche partecipare all'ineffabile esperienza mistica di una comunione spirituale col Cristo.

Per il resto la famiglia cristiana non credette distinguersi dalla fede consueta di Israele, e più precisamente dalla corrente apocalittica, della quale veniva a figurare come una sottospecie. Si trattava, per gli Apostoli, di predicare ancora l'imminenza del Giudizio e del Regno, e di incitare al pentimento. Salvo che, quell'atto interiore di preparazione e di contrizione, che era stato raccomandato da Gesù, subiva necessariamente una modificazione e una definizione particolare; la candidatura al Regno implicava adesso il riconoscimento del Cristo, in Gesù, l'adesione al suo insegnamento, e l'effusione nel suo spirito. Queste idee maturarono ed ebbero corso nel primo decennio dalla morte del Maestro, ma prima che si diffondessero oltre la Palestina, e che se ne impadronisse Paolo, non sembra che superassero l'importanza di una imprecisa variante di setta entro i quadri del Giudaismo. La loro novità rimase solo in potenza, e presso gli stessi Apostoli non vi fu coscienza nè volontà di dare mano a un'agitazione in grande stile che innovasse la religione stabilita. Essi, quando dalla Galilea, dove si erano radunati subito dopo la tragedia del Golgota, ritornarono a Gerusalemme, presero dimora nei portici stessi del Tempio, che era la sede preferita da tutte le innumerevoli sètte e scuole, in cui si dividevano gli hasidim, i pii del Giudaismo. E rimasero dei

Giudei perfettamente regolari, osservanti scrupolosi di tutte le pratiche legali. Giacomo, soprannominato il giusto, e fratello del Signore, fu uno dei più rigorosi osservanti della Legge, e fu modello ai Giudei non meno che ai Cristiani. Giuda, fratello di Giacomo, egualmente fu uno zelante ortodosso. Ed i dissensi nati poco dopo in seno alla famiglia cristiana, per effetto dell'azione paolina, confermano che fu estranea alle intenzioni apostoliche di promuovere un'aperta sedizione religiosa.

Nè in contrario provano molto le persecuzioni, subito incontrate dagli Apostoli, poichè le misure di rigore prese in questo periodo contro i Cristiani ebbero la loro ragione, principalmente nel fatto che gli Apostoli non mancarono di ricordare la responsabilità del sacerdozio per la morte di Gesù.

Pietro e Giovanni furono imprigionati una prima volta per rispondere della loro azione nel Tempio, e precisamente di un miracolo fatto: la guarigione di un infermo. La imputazione era fondata vuoi su ragioni d'ordine pubblico, perchè i miracoli erano l'ordinario mezzo di accreditamento degli agitatori e suscitavano subito la diffidenza delle autorità; vuoi sulla ragione più seria, e ce lo fa supporre la risposta data da Pietro, che cioè il miracolo effettuato nel nome di Gesù fosse servito a una rivendicazione dell'opera di Gesù, e soprattutto a rimprovero contro i suoi carnefici.

Una seconda volta, gli Apostoli furono imprigionati in massa, presso a poco sotto le stesse imputazioni. Gamaliele, il gran dottore della Legge, avrebbe allora consigliato il Sinedrio alla tolleranza, colla famosa argomentazione, buona per tutti i tempi, che il movimento o era fondato su un'aberrazione umana, ed allora si sarebbe esaurito da sè, senza necessità di misure repressive, o rientrava al contrario nei disegni divini, ed allora ogni misura repressiva sarebbe stata vana. Comunque, tutte e due le volte non furono presi provvedimenti estremi. Non crediamo possibile l'insolente risposta, attribuita tutte e due le volte a Pietro, e cioè, che si conveniva ubbidire a Dio e non agli uomini, risposta la quale suonava un dichiarato disconoscimento delle autorità religiose costituite, e di conseguenza un aperto ripudio di tutta la tradizione, sulla quale quelle autorità fondavano il loro diritto;

disconoscimento e ripudio non compatibili con l'atteggiamento, malgrado tutto ortodosso, di Pietro e degli Apostoli.

Una terza volta toccò a Stefano. La lunga difesa pronunciata da Stefano ci illumina sui termini della controversia. Stefano è accusato tendenziosamente di eresia contro la Legge. Ora, Stefano non assume affatto la responsabilità di un insegnamento eretico, e si difende ritorcendo l'accusa contro l'autorità di non aver osservata la Legge, imputando ad essa la condanna inflitta a Gesù come un delitto contro la religione dei Profeti. Stefano è accusato anche di avere tenuto discorsi contro il Tempio. La sua difesa in proposito è un richiamo alle tradizioni ortodosse, per le quali l'Altissimo non abita in templi fatti per opera di mani. Tutta la difesa di Stefano poggia sul riconoscimento dell'autorità della Legge e della tradizione, alle quali si richiama per giustificare la sua condotta e per controaccusare gli accusatori. Nè può ritenersi che ciò fosse fatto per semplice comodo di difesa, perchè il suo atteggiamento dinanzi ai giudici fu impertinente e intrepido, e si può essere sicuri, che se avesse voluto promuovere un'eresia non avrebbe rifiutato di proclamarla e confermarla. Stefano fu lapidato, i Cristiani furono dispersi, ma gli Apostoli restarono indisturbati, indice anche questo non poco significativo, per provare, come, fino a questo punto, non fosse ancora emerso un conflitto ideale definitivo tra il Cristianesimo nascente e il Giudaismo. Il provvedimento che colpisce gli aderenti ma rispetta i capi, ha tutto l'aspetto di una semplice operazione di polizia, destinata solo a sfollare le adiacenze del Tempio da turbe, la presenza delle quali poteva occasionare facilmente tumulti e disordini, tanto più che, per l'affare giudiziario di Gesù, tuttora in discussione, era sempre da temere che esse manifestassero il loro malumore violentemente contro le autorità del Tempio.

3. — Ma il passo decisivo, nella formazione del mito cristiano, come religione distinta dal Giudaismo, fu fatto in seguito alla risonanza trovata dalla giovane setta cristiana al di fuori di Palestina.

Oltre il Giudaismo gerosolimitano, esisteva, infatti, un altro Giudaismo, diffuso in tutti i grandi centri urbani dell'Impero

Romano. Vuoi per le deportazioni forzate, compiute dai conquistatori, vuoi per un processo emigratorio spontaneo dovuto all'esuberanza demografica della razza, gli Ebrei, all'epoca della quale ci occupiamo, erano accampati con colonie fiorenti e numerose in tutti i grandi centri mediterranei. Secondo i calcoli dell'Harnack, assai prudenti, gli Ebrei sparsi al di fuori della Palestina sarebbero stati circa quattro milioni. Attorno a queste colonie giudaiche, poi, per quanto la loro organizzazione nelle città che le ospitavano fosse quella di comunità e congregazioni a tendenza separatista, erano venuti schierandosi nullameno molti simpatizzanti delle popolazioni pagane.

Il privilegio nazionale, che attribuiva *jure sanguinis* ai figli di Israele l'eredità del Patto, escludeva naturalmente che le popolazioni pagane potessero entrare con parità di diritti entro la comunità giudaica, ma non impediva che esse potessero essere aggregate nella condizione subordinata di proseliti o di semplici simpatizzanti. Esistesse o non un doppio grado, per così dire, di aggregazione: quello del proselite, che era tenuto all'adempimento delle pratiche rituali più importanti della Legge, e quello degli aderenti, che, senza ottenere formalmente una iniziazione, si schieravano attorno alle Sinagoghe come devoti, certo è che al momento in cui si formava in Palestina la setta cristiana, al di fuori della Palestina, forti nuclei di Pagani, vivevano aggregati, in un vincolo più o meno stretto di simpatia, attorno alle Sinagoghe. Con un calcolo approssimativo, si può ritenere che codesti nuclei eguagliassero in cifre la popolazione di sangue giudaico, disseminata per l'Impero: quattro milioni circa, che, sommati ai quattro milioni di Giudei nati, fanno il settimo dell'intera popolazione dell'Impero ai tempi di Augusto. La quale larghezza di adesioni va spiegata per molte circostanze: in parte per effetto di una deliberata azione di propaganda e di proselitismo, ma in parte anche, e forse prevalentemente, per effetto di uno spontaneo movimento di attrazione; era allora generale l'accoglienza benevola dei Pagani a tutti i culti orientali, e la religione giudaica aveva poi motivi preminenti per raccomandarsi particolarmente: spogliata dell'ingombrante macchina legalistica, essa faceva professione di poche idee, semplici e seducenti: l'idea

di un Dio che assiste con speciale benevolenza i sofferenti, la speranza in un avvenire, in cui tutti gli afflitti sarebbero stati riscattati a eterna beatitudine; lo spirito di carità, di mutuo soccorso, di fiera indifferenza dinanzi alla ricchezza e alle grandezze profane, rappresentavano elementi suggestivi per i ceti popolari, estranei alla sapienza greca, e poco o punto favoriti dalla sorte.

Ora è in mezzo a questa folla di semigiudei, proseliti o simpatizzanti, che presto si diffuse la novità della setta cristiana. Dati gli stretti rapporti, infatti, che gli Ebrei della dispersione mantenevano col Giudaismo metropolitano, non poteva mancare che un dibattito, accesosi nel centro, non si comunicasse istantaneamente alla periferia. E data poi la mescolanza dei Pagani-giudaizzanti con le colonie giudee, non poteva nemmeno mancare che i dibattiti, giunti entro le Sinagoghe provinciali, non trovassero un'eco presso questi Pagani. Quel Cristianesimo, che tardò tanto ad essere soltanto noto agli ambienti colti dell'epoca, appena sette od otto anni dopo la morte del Cristo, era già invece un motivo di agitazione, di polemica, e di attrazione, in mezzo ai ceti popolari fiancheggianti le Sinagoghe. Piccole comunità cristiane presto si costituirono reclutando i loro aderenti tra i Pagani giudaizzanti. Il primo germe dovette essere gettato, con ogni probabilità, ad opera di coloro che, subito dopo il martirio di Stefano, s'erano allontanati da Gerusalemme, e s'erano sparpagliati per la Siria, in Fenicia, e a Cipro, spingendosi fino ad Antiochia, e che, contro le loro stesse aspettative e intenzioni, avevano trovato buona ed insperata accoglienza nelle popolazioni non giudee. « Ora, coloro, che erano stati dispersi, ci racconta, non senza compiacersene, il redattore degli *Atti*, per la tribolazione avvenuta per Stefano, passarono fino in Fenicia, a Cipro, e ad Antiochia, non annunziando ad alcuno la parola se non ai soli Giudei. Ora, di loro ve ne erano alcuni Cipriani e Cirenei, i quali, entrati ad Antiochia, parlavano ai Greci, evangelizzando il Signore Gesù. E la mano del Signore era con loro, e gran numero di gente, avendo creduto, si convertì al Signore » (*Atti*, XI, 19, 21). E dall'Oriente, il contagio passò rapidamente alle coste della Grecia e dell' Italia, sulla scia dell'anteriore emigrazione giudaica. Non dobbiamo credere che la diffusione avve-

nisse per grandi masse. Più probabilmente, si trattò di piccole società. Anche quando Paolo intraprese di proposito il suo apostolato presso i Gentili, le conversioni non dovettero guadagnare che un numero esiguo di persone, e, a tal proposito, non debbono ingannare le espressioni e le cifre iperboliche delle *Epistole* o degli *Atti*. Secondo Paolo, un paese era evangelizzato non appena il nome di Gesù vi fosse stato pronunciato, ed una diecina di persone si fossero convertite. Una chiesa spesso non contava che dodici o quindici associati, e forse tutti i convertiti da Paolo in Asia Minore, Grecia, e Macedonia, secondo il Renan, non superarono uno o due migliaia di persone.

L'idea cristiana, in questo nuovo ambiente, non poteva contare sugli stessi motivi che l'alimentavano nella patria di origine. Quivi la fede in Gesù Cristo era stata innanzi tutto una certezza personale di coloro che avevano avvicinato il Maestro, certezza rimasta ostinatamente anche dopo il dramma del Golgota. Quivi ancora la fede in Gesù Cristo, per la sua diffusione, aveva avuto per alleati l'esaltazione e l'impazienza delle speranze nazionali nella loro attesa del Messia. Fuori della Palestina, presso popolazioni non giudee, non sussistevano invece eguali ragioni di successo. Nessuno aveva motivo di credere all'autorità di Gesù per effetto del prestigio esercitato dal Maestro in vita. Ed i giudaizzanti non vivevano in uno stato di effervescenza, prossimo alla follia, come i Giudei palestinensi.

Allontanandosi dalla patria di origine, il pensiero cristiano doveva contare su altri motivi di successo, e questi potevano consistere soltanto in quegli elementi largamente umani che erano impliciti nella dottrina, per quanto associati o meglio velati nel linguaggio nazionale. E perciò la nuova dottrina veniva ad acquistare un senso diverso da quello che essa aveva nel suo punto di origine. Tragittando dalla Palestina nelle provincie, passando da gente imbevuta di una tradizione, a gente che la ignorava, le idee importate venivano necessariamente a subire un'alterazione. Chi non era preparato ad apprezzare nel loro senso storico le dottrine del Giudizio, del Regno, e del Messia, possedeva per ciò stesso, in questo requisito negativo, la maniera di ritenere unicamente quel che di umanamente interessante poteva essere

contenuto in quelle promesse. Il quadro apocalittico, fuori del terreno giudio, veniva a sbiadirsi, se non a scomparire, nel suo significato nazionale del riscatto di Israele dalla servitù dei dominatori, per restare solo nel senso umano e morale. Erano soprattutto la promessa della scomparsa del male, della restaurazione di un giusto equilibrio tra merito e ricompensa, della felicità eterna accordata ai diseredati, gli elementi consolatorii, ai quali si afferravano queste anime semplici. La variante cristiana dell'avvenuta apparizione del Messia nella persona di Gesù era accettata in quanto rendeva più prossimo l'adempimento di quelle promesse. La credenza in Gesù Cristo si spogliava dei suoi particolari contorni giudaici, per assumere lo stesso colore umano e morale dato al quadro. La lontananza dal teatro degli avvenimenti, il non avere conosciuto nè avvicinato il Maestro, l'ignoranza e la scarsa informazione delle cause che avevano occasionato l'incriminazione e la condanna, lo stato impregiudicato di questi ceti, non iniziati alla lingua santa, non versati nella scienza dei libri sacri, non vincolati a punti di vista polemici di nessun genere, tutto concorreva a dare alla persona di Gesù quale Cristo, ed alla sua vicenda un'amplificazione mitica. A Gerusalemme, un uomo portentoso, imparentato a Dio, era apparso, per annunciare prossima la fine di ogni ingiustizia. Egli si era offerto in sacrificio per avere assunto la difesa della giustizia, ed era stato vittima dell'odio dei potenti e dei ricchi. Per aver voluto salvare l'umanità, volendola contrita e ricondotta a giustizia, aveva invece subìto l'onta della crocifissione per opera dei cattivi. Ma la sua morte era stata solo un fenomeno apparente e transitorio. Egli sarebbe nuovamente riapparso, per procedere questa volta senza ostacoli, alla restaurazione finale dell'universo. Presso a poco queste dovevano essere le idee connesse alla fede in Gesù Cristo, fede che, non raccomandandosi più al ricordo personale del Maestro, nè alla febbre della resurrezione nazionale, e raccomandandosi invece a una pura passione morale, veniva a conferire a Gesù un ruolo spirituale di redentore morale. Nel tempo stesso, questa fede era senza riferimenti alla intrapresa deferita al Messia a beneficio di Israele, e quindi il redentore morale era anche e perciò stesso redentore universale

dell'umanità intera, senza riguardo alla qualità delle persone. Finalmente, questa fede era una fede nuova, che non poggiava, e non doveva coordinarsi a una fede anteriore ed esauriva in sè tutta la religione. Se per gli Apostoli di Gerusalemme, Gesù adempiva la Profezia, e concludeva la Rivelazione, avendo però sempre dietro di sè Mosè, la Legge, ed i Profeti, come altrettanti autorevoli precedenti, per costoro invece quanto stava alle spalle di Gesú, nella storia religiosa ebraica, era senza risonanza: Gesù era la rivelazione senza precedenti, e non un semplice capitolo, sia pure conclusivo, di rivelazioni anteriori; credere in Gesù e nel suo insegnamento era il tutto e l'uno cui bisognava credere, nè nascevano imbarazzi per accordare l'obbedienza a Gesù con l'obbedienza alla Legge.

Per modo che noi vediamo operarsi, attraverso il passaggio nei ceti pagani, un processo di cernita e di alterazione, che interpreta a suo modo il mito cristiano, e questo trasforma e rielabora in conformità della diversa mentalità e della diversa preparazione della gente non giudia.

Vi sono dunque nella formazione del mito cristiano, due spinte che s'inseguono: la prima, che tende a portare il Cristianesimo gerosolimitano al di là del Giudaismo; la seconda che tende a portare il Cristianesimo dei Gentili al di là del Cristianesimo gerosolimitano.

I due Cristianesimi, identici quanto agli articoli di fede, si distinguono profondamente per la diversa distanza che li separa dal punto di partenza.

La fede in Gesù Cristo, per i Cristiani di Gerusalemme, è una fede che, malgrado i suoi impulsi tendenziali, vuole ancora coordinarsi al Giudaismo tradizionale. La fede in Gesù Cristo, per i Cristiani extra-palestinensi e Gentili, è una fede che procede in grande misura in maniera indipendente, e tende a sostituirsi interamente al Giudaismo tradizionale.

Fino ad un certo momento, paralleli e confusi, questi indirizzi non potevano tardare a misurarsi, ed a passare per un cimento separatore, il che avvenne quando la conversione dei Gentili, avendo assunto una certa estensione, rimbalzando al centro direttivo del movimento, costrinse la coscienza dei Cri-

stiani gerosolimitani ad una opzione, che fu il vero e proprio atto di nascita del Cristianesimo, in quanto religione autonoma, e per sempre staccata dal Giudaismo.

Fintanto che le conversioni dei Gentili s'erano mantenute nei confini di un fatto sporadico e d'eccezione, come ad esempio il battesimo dato da Filippo all'Etiope, o quello di Pietro al Centurione, non erano emerse incompatibilità tra la fede gerosolimitana e quella delle nuove reclute. Il Redattore degli *Atti* pretende che Pietro, al battesimo del Centurione, avrebbe già fatto una formale professione di fede in senso universalistico, avrebbe dichiarato che Iddio non ha riguardo alle persone: « gli è grato chiunque, di qualunque nazione egli sia, purchè lo tema ed operi giustamente..... Egli (Gesù) ci ha comandato di predicare al popolo, e di testimoniare che Egli è stato costituito da Dio, giudice dei vivi e dei morti. Chiunque crede in lui ha la remissione dei peccati in suo nome » (*Atti*, X, 35, 42, 43).

Il Redattore pretende ancora, che, a Gerusalemme, l'atto di Pietro avrebbe suscitato stupore, che Pietro sarebbe stato invitato a giustificarsi, e che egli avrebbe allegato in sua difesa, il principio che Iddio avrebbe fatto il dono dello Spirito Santo anche ai Gentili, affermando il diritto al battesimo anche dei Gentili (*Atti*, XI, 17, 18). Ma, se non l'episodio, perlomeno le parole di Pietro debbono essere un'attribuzione del Redattore, il quale retrodata a Pietro una soluzione venuta solo posteriormente. Se Pietro infatti avesse fin da quel momento accettato senz'altro la parità dei Gentili coi Giudei, resterebbero inspiegabili le sue perplessità posteriori.

Quando però le conversioni cominciarono ad assumere un carattere diffuso, allora, l'interpretazione che il nuovo movimento dette all'Evangelo, venne a risultare chiaramente divergente da quella tradizione giudaica, della quale gli Apostoli non si ritenevano affatto i sovvertitori. Noi abbiamo già visto qual senso venisse dato alla fede in Gesù Cristo da parte dei convertiti. Il Cristo vi assumeva la parte di personaggio assorbente ed esclusivo, sciolto da ogni legame con le precedenti rivelazioni, liberato da ogni particolare impegno colla nazione di Israele. Tutta la travagliata e secolare azione divina, in servizio della

giustizia ed attraverso la scelta di Israele come suo araldo, veniva annullata, semplificata e riassunta unicamente nell'invio di un personaggio celeste, per chiamare a contrizione il genere umano, per salvarlo dal male, per restaurare l'ordine universale. E ciò premesso, i candidati al Regno di Dio, ritenevano perfettamente inutile la preventiva aggregazione alla famiglia di Abramo, e non degnavano la Legge di alcun atto di sottomissione o di lealtà.

Tutto ciò non poteva essere accettato senza esame e senza discussione.

Diciotto anni dopo la morte di Gesù, il problema venne affrontato nel famoso Concilio di Gerusalemme (anno 51). Vi si trattò di decidere se il movimento dovesse essere sconfessato o autorizzato, ed il punto in discussione fu quello, praticamente più rilevante, se i nuovi convertiti dovessero o non essere obbligati all'osservanza legale; punto decisivo, in quanto, a seconda che fosse stato mantenuto o non l'obbligo all'osservanza, si respingeva o si accettava implicitamente la portata innovatrice del movimento. Se il Concilio avesse deciso di mantenere ferma l'integrale osservanza della Legge, esso sarebbe venuto a richiamare il movimento entro l'orbita del Giudaismo, ed a reprimere la invadente forza della fede in Gesù Cristo, come principio autonomo di giustificazione. Se esso invece avesse deciso di dispensare i Gentili dall'osservanza, avrebbe dato libera via al movimento, lasciandolo sviluppare senza più contatto col Giudaismo, ed accordando alla fede in Gesù il valore di un principio di giustificazione, sostitutivo della Legge.

Il convegno non decise nè in un senso, nè nell'altro; evitò ogni dichiarazione di principio, e scelse una via di mezzo, adottando la proposta di Giacomo, con la quale si ratificavano le conversioni dei Gentili, e si intimava a costoro l'osservanza solo di taluni precetti della Legge, ritenuti inabrogabili, dispensandoli da tutto il resto. La riconferma di taluni obblighi, esclude che fosse fatta una concessione di principio, ed è una testimonianza assai importante circa lo spirito tuttora ortodosso della generazione apostolica, la quale, essendo mantenuta la Legge sia pure parzialmente, mostrava che la fede in Cristo non potesse

significare una deposizione del Giudaismo. D'altra parte, però, la dispensa da molti obblighi, e soprattutto da quello della circoncisione, era un espediente praticamente assai importante, perchè, attraverso questa concessione, il movimento dei Gentili acquistava la possibilità di svilupparsi con grande libertà. La soluzione era contradittoria, perchè se la Legge manteneva la sua autorità, era illegittimo abolirne sia pure parzialmente l'osservanza. Nè, come s'è già avuta l'occasione di avvertire, dal punto di vista della coscienza Giudaica, era lecito introdurre una distinzione tra precetti essenziali ed inabrogabili, e precetti inessenziali ed abrogabili, perchè tutti i precetti erano egualmente fondati sulla insindacabile autorità della Rivelazione.

La soluzione, per quanto contradittoria, era la sola però che fosse consentita dallo spirito del Concilio, il quale nè voleva rinunziare al successo, forse inatteso, della predicazione provinciale, nè voleva rompere con la religione di Gerusalemme. L'espediente, praticamente sufficiente, poteva soltanto ritardare ma non evitare una decisione di principio: alla lunga, infatti, o la pratica desuetudine delle obbligazioni legali avrebbe provocato la dichiarazione di decadenza della Legge, o la persistente autorità della Legge avrebbe protestato contro la desuetudine.

La decisione di principio venne con Paolo.

VII

PAOLO

1. La posizione di Paolo tra i Cristiani-giudei e i Cristiani-gentili. — 2. L'abrogazione della Legge. — 3. La fede in Gesù Cristo. — 4. La parificazione di Giudei e Gentili.

1. — Paolo fu la grande guida del movimento. Se è vero che il suo infaticabile apostolato esercitò un'azione decisiva nella evangelizzazione dei Gentili, è altrettanto vero che, preesistendo il movimento, questo esercitò un'azione altrettanto decisiva nella formazione del suo pensiero. Paolo non iniziò il suo apostolato con un sistema di idee bell'e fatto, col quale avrebbe di primo impeto fondato e creato il Cristianesimo nel mondo pagano. Piuttosto egli subì la influenza di un indirizzo, che, come ora abbiamo visto, era già storicamente operoso. Egli se ne venne impadronendo, e, con un'intuizione profonda delle sue esigenze, gli dette una coscienza e una dottrina: ciò che prima di Paolo era soltanto tendenziale, implicito, sottinteso, diventò con Paolo, esplicito, consapevole e programmatico.

La data della conversione sulla via di Damasco cade, anno più, anno meno, attorno al 35 d. Cr.; la data della *Epistola ai Galati*, del documento cioè, nel quale, per la prima volta, appare una decisa presa di posizione del pensiero paolino, è solo attorno all'anno 56. Occorre dunque circa un ventennio di attività missionaria, perchè gli elementi caratteristici e novatori del pensiero paolino prendano una consistenza evidente.

La prima parte della carriera di Paolo non si allontanò da quella che era stata la predicazione dei Dodici. Subito dopo la

conversione, raccontano gli *Atti*: « si mise a predicare Cristo nelle Sinagoghe, dimostrando che Egli è Figliol di Dio.... Ma Saullo vieppiù si rinforzava, e confondeva i Giudei che abitavano in Damasco, dimostrando che questi, Gesù, è il Cristo » (IX, 20, 22).

Programma dunque in nulla diverso da quello dei Cristiani Gerosolimitani: polemica in difesa della Messianità di Gesù contro l'incredulità dei Giudei. Non siamo ancora all'investitura, che Paolo si darà molti anni dopo di Apostolo dei Gentili, non siamo ancora all'universalità della sua missione, non siamo ancora al nuovo significato soteriologico della fede in Gesù Cristo. Paolo crede che la sua parola possa interessare soltanto il pubblico giudeo, rispetto al quale la sua intenzione è solo quella di accreditare Gesù come Cristo.

Documenti successivi sono il discorso riportato dagli *Atti*, di Antiochia di Pisidia (XIII, 16, 41) e le due *Epistole ai Tessalonici*.

Il discorso di Antiochia è ugualmente un semplice invito rivolto ai Giudei di riconoscere Gesù per il Cristo. L'argomento usato da Paolo, quello che naturalmente doveva essere fornito di maggior forza persuasiva dinanzi a un pubblico di devoti Giudei, è quello di esibire le credenziali di Gesù con la Scrittura alla mano. Il procedimento del discorso è tutto rabbinico e farisaico. Gesù è il Cristo, perchè nato dalla progenie di David, perchè la sua morte è l'adempimento della Profezia, perchè la sua resurrezione era già preannunciata in un certo passo di un certo Salmo. Tutto si è verificato, in conformità delle previsioni contenute nella Scrittura, il che è sufficiente per convincere che Gesù è il Messia. Il discorso si conclude con una vibrata esortazione alla conversione, per la remissione dei peccati e la salvezza, in vista dell'Apocalisse imminente.

Ed alla comune predicazione apocalittica si ricongiungono le due *Epistole ai Tessalonici*; esse richiamano, nelle grandi linee, il quadro tradizionale ereditato da Daniele. Prima della grande apparizione, il male ed il peccato raggiungono il loro massimo: sarà il regno satanico dell'Anticristo. Si è molto discusso a questo proposito, se si alluda qua all'incredulità giudaica o al pagane-

simo dei Gentili, e se l'Anticristo personifichi la Sinagoga, ostile all'insegnamento di Cristo, o la Potenza Romana. Con tutta probabilità, date le obbiezioni che sbarrano il passo tanto all'una che all'altra ipotesi, Paolo non ebbe alcuna intenzione di fare un'allusione precisa, ripetendo semplicemente l'idea tradizionale di una generica prefazione satanica all'avvento del Regno, e ispirato da un sentimento altrettanto generico della nequizia dei tempi. Ma l'Anticristo ed il male saranno sgominati dalla riapparizione di Gesù, il quale istituirà il Giudizio e condannerà a pena eterna coloro che non hanno obbedito al suo Vangelo. Quanto ai giusti, essi saranno innalzati alla beatitudine di un'eterna vicinanza col Signore. La morte dei giusti è descritta con frasi vaghe, il cui senso oscilla, come nei messaggi apocalittici che conosciamo, tra la lettera e la metafora: « Saranno rapiti nelle nuvole ad incontrare il Signore nell'aria, e così saranno sempre col Signore » (I, IV, 17).

I giusti, che nell'attesa saranno morti, parteciperanno alla beatitudine risorgendo. La grande preoccupazione del Salmista è acquietata. « Ora, fratelli, non vogliamo che siate in ignoranza circa quelli che dormono, affinchè non siate considerati come gli altri che non hanno speranza. Poichè, se crediamo che Gesù è morto e resuscitato, Iddio addurrà anche quelli che dormono in Gesù. Infatti noi vi diciamo questo per parola del Signore, che noi viventi, che saremo rimasti fino alla venuta del Signore, non andremo innanzi a coloro che dormono. Poichè il Signore stesso, con acclamazioni di conforto, con voce di Arcangelo, e con tromba di Dio, scenderà dal cielo, e quelli che sono morti in Cristo resusciteranno » (I, IV, 13, 16).

Dalle quali parole è lecito desumere che Paolo credesse prossimo il giorno del Giudizio, e che egli stesso contasse di assisterci vivente. Allo stesso modo di Gesù, tuttavia, e per non azzardare previsioni troppo precise compromettenti, e per evitare eccitazioni e delusioni, lasciava incerta la data: « Ora, quanto ai tempi e alle stagioni, fratelli, voi non avete bisogno che ve ne sia scritto, poichè voi stessi sapete molto bene che il giorno del Signore verrà come un ladro di notte » (I, V, 1, 2). E questa opinione non è necessariamente in contraddizione con il passo

della *Seconda ai Tessalonici*: « Ora, noi vi preghiamo... che non siate tanto smossi dalla mente, nè tanto turbati per ispirito, nè per parola, nè per Epistola, come da parte nostra, quasi che il giorno di Cristo sovrasti vicino... Niuno s'inganni in nessuna maniera, poichè quel giorno non verrà, che prima non sia venuta l'Apostasia, e non si sia manifestato l'uomo del peccato, il Figliolo della Perdizione. Il Signore poi distruggerà l'empio » (II, II, 1, 2). Non soltanto questo passo, ma l'intero testo della *Seconda ai Tessalonici* ha l'aria di una lettera confortevole diretta ad evitare lo scoraggiamento e ad incitare alla pazienza. È ragionevole supporre che la predicazione della prossimità del Regno avesse suscitato effervescenza, che quella comunità cristiana, avendo incontrato ostilità e persecuzioni, fosse perciò stesso diventata più ansiosa nell'attesa della fine dei tempi, e di qui l'opportunità, per Paolo, senza smentire l'annuncio precedentemente fatto, di calmare e confortare gli spiriti, ammonendo che il giorno di Cristo non era tanto vicino, e che ad ogni modo non sarebbe venuto, prima che non si fosse verificata la condizione preliminare della comparsa dell'Anticristo.

Fino a questo punto, dunque, Paolo batteva la strada ordinaria.

Ma l'accoglienza trovata doveva indurlo a modificare il suo programma, o meglio a precisarlo nei suoi rapporti col Giudaismo. La sua predicazione cadeva su un pubblico misto di Giudei e Gentili, e mentre presso i Gentili trovava arrendevolezza ed entusiasmo, presso i Giudei incontrava invece la più violenta ostilità. È noto che a Damasco, ad Antiochia di Pisidia, a Listra, ad Iconia, era stato sempre costretto alla fuga dalla violenza giudea. E per converso, le folle dei Pagani lo avevano acclamato, superando qualche volta indiscretamente i suoi stessi desideri, come era avvenuto ad esempio in Listra dove egli e Barnaba erano stati addirittura divinizzati dall'incauto entusiasmo dei Gentili.

Il problema quindi imposto storicamente a Paolo, in maniera perentoria, era quello di scegliere tra Giudei e Pagani, e l'alternativa era: o di correggere il suo programma onde renderlo gradito e tollerabile allo spirito giudeo, o di abbandonare

ogni velleità di conquista del pubblico giudeo, e procedere senza imbarazzi all'evangelizzazione dei Gentili, che si offriva così spontanea ed incoraggiante; o piegare la fede in Gesù Cristo, in maniera da farla rientrare nei quadri della religione di origine, o articolarla in maniera indipendente e spregiudicata.

Paolo così si trovava, a mezza strada del suo apostolato, assegnata una missione specifica e determinata; per lui non si trattava più soltanto di predicare l'imminenza del Giudizio e del Regno, e incitare alla salvezza (programma apocalittico comune); nè si trattava più soltanto di aggiungere che il Messia stesso era apparso in Gesù e che di lì a poco sarebbe nuovamente tornato per il suo ufficio conclusivo (programma apocalittico cristiano), ma si trattava di accettare o meno la interpretazione che alla mitologia del Regno e del Cristo, era data dalle reclute dei Pagani giudaizzanti, e, avendola accettata, di sostenerla nel conflitto che essa suscitava con i veri Giudei.

Il grande merito di Paolo, a malgrado delle sue origini e della sua educazione, le quali avrebbero potuto renderlo meno spregiudicato ed impertinente rispetto al Giudaismo, fu di non avere esitato a secondare la interpretazione dei Pagani giudaizzanti, assumendosi tutta la responsabilità d'uno scisma. Una soluzione di compromesso, come quella del Concilio di Gerusalemme era un espediente che mentre non avrebbe acquietato gli scrupoli dei veri Giudei, avrebbe d'altra parte tolto energia al nuovo movimento. Paolo andò oltre e dette al nuovo movimento una legittimazione dogmatica indipendente, per la quale l'adesione dei Gentili venne ad essere non più un'aggregazione al Giudaismo, ma una fede nuova che poteva prescindere da esso.

Sarebbe irriverente per la grande figura di Paolo, supporre che in tale decisione sieno entrati solo il dispetto di non avere conquistato la Sinagoga, e la vanità di abbandonarsi alle vie che gli indicavano il successo. La personalità di Paolo è contrassegnata da un indomabile spirito di indipendenza, e da una attitudine quasi speculativa, insolita nella sua razza. La conversione sulla via di Damasco ha già un valore di grande significato per quello che sarà di poi il suo atteggiamento nei confronti della religione tradizionale. La conversione sulla via di Damasco,

spogliata del suo carattere miracoloso, è una testimonianza importante, circa l'autonomia dei convincimenti di Paolo. Paolo non riceve da altri, ma produce in sè per una esperienza e per una consultazione interiore i suoi convincimenti. Paolo ricorderà spesso, non senza orgoglio, le origini indipendenti della propria fede; ricorderà spesso di avere ricevuto il mandato apostolico non dagli uomini, ma direttamente da Dio o dal Cristo, e senza neppure avere avuto contatti con la Chiesa di Gerusalemme (*Gal.*, I, 11, 17). E codesto attingere ad una libera ispirazione personale è già la espressione di un temperamento, portato a non inchinarsi all'autorità esterna, ed a sostituire a questa l'autorità della coscienza.

In secondo luogo, lo spirito paolino è di natura quasi speculativa; diciamo quasi, perchè il suo pensiero si svolge pur sempre entro l'allegoria mitologica, e non riesce a spogliare l'idea dal suo involucro favoloso, e sempre le idee vivono ed esistono in uno con l'immagine metaforica nella quale sono configurate. Nel tempo stesso però egli dilata il senso del mito, porta immancabilmente il mito a significato di vasta portata. Se vi è ancora una enorme distanza tra le *Epistole* ed il *Vangelo di Giovanni* o gli scritti degli Gnostici, e se Paolo resta ancora lontano dalle tendenze decisamente metafisiche del Giudaismo ellenistico, nondimeno una eguale distanza separa d'altra parte Paolo dall'ingenua aderenza alla lettera del mito del primo Cristianesimo, quale ci venne tramandato dalla posteriore Redazione evangelica. I filosofemi bizzarri e tenebrosi di Paolo sono uno sforzo oscuro di dare senso metafisico ed ideale alla vicenda del Giudizio, del Regno, e sopratutto del Cristo; e tale senso portava inevitabilmente a rendere indifferenti le particolarità storiche, cui quelle vicende erano connesse, e a render possibile un'applicazione di esse nei confronti dell'Universale.

Perciò, indipendentemente da ogni occasionale sollecitazione, Paolo si dimostrava come l'uomo adatto a rompere colla tradizione, e ad adeguare la concezione universalistica dei tempi. Perchè la realtà storica, in mezzo alla quale Paolo e i Giudei vivevano, era l'Impero, consorzio di genti, mondo cosmopolitico, varietà di lingue, di costumi, e di razze, e tuttavia unificata in

una stessa civiltà e sotto un medesimo scettro. Il Giudaismo era, nei suoi contorni classici, moda puramente provinciale. Chi avesse voluto esportare la moda giudaica, avrebbe dovuto abolirne l'accento dialettale, e renderla un linguaggio comprensibile a tutti. Il suo temperamento venne felicemente incontro ai tempi, e ne uscì quella seconda parte della sua carriera, tutta dedicata all'apostolato dei Gentili, ed alla giustificazione teorica di tale apostolato. Sono gli anni che vanno dal Concilio di Gerusalemme all'*Epistola ai Galati*, quelli del suo secondo grande viaggio missionario (52, 56), e poi ancora i due anni (56, 58) successivi, ai quali datano le *Epistole ai Corinti* e quella ai Romani. Con che la sua carriera si chiude. La prigione interruppe l'apostolato. Anche se durante la prigionia, potette comunicare con le sue chiese, anche se le *Epistole* a Filemone, ai Colossesi, agli Efesii, ed ai Filippesi, non vogliono essere ritenute interamente apocrife, è nullameno convinzione, oramai assai autorevolmente seguita, che la cristologia insegnata in tali documenti non può essere attribuita a Paolo, e rappresenta un'interpolazione successiva delle correnti gnostiche.

2. — La proclamazione della fede in Gesù Cristo, morto e risorto, principio unico e sufficiente di giustificazione e di salvezza, è l'idea prima e fondamentale del pensiero paolino. Ogni altro insegnamento si dispone attorno a questa idea, come conseguenza accessoria, come elemento collaterale e secondario. Quella fede in Gesù Cristo, che dapprincipio era stata un semplice riconoscimento dell'autorità messianica di Gesù, che in seguito aveva assunto la tendenza, nell'affettuosa memoria del Maestro scomparso, di una comunione mistica col suo spirito, che più in là ancora, trapassando nei Gentili giudaizzanti, aveva assunto l'altra tendenza di una comunione che obliterava il nesso tra Gesù e la storia e le credenze di Israele, viene adesso da Paolo formalmente comunicata come principio esauriente e indipendente di giustificazione.

Nell'*Epistola ai Galati*, come si è detto, la presa di posizione è netta. Il problema dei rapporti con la Legge viene affrontato in pieno e risoluto senza equivoci. La situazione non consentiva

ulteriori espedienti, come si può indovinare dall'episodio ricordato da Paolo, a proposito della condotta di Pietro. Anche i meno audaci, i più perplessi, i più restii ad abbandonare la tradizione erano poi praticamente costretti a porre da parte una stretta osservanza, non appena si trovavano in mezzo alle inderogabili esigenze dell'azione. Pietro infrangeva sistematicamente la prescrizione legale di non sedere a mensa coi Gentili; e ciò non pertanto, la timidezza del suo temperamento lo consigliava a ritirarsi, quando apparivano i rappresentanti della Chiesa di Gerusalemme. Giustamente Paolo, con la consueta irruenza, lo apostrofa pubblicamente e senza riguardo, mostrandogli la necessità che egli si decida a riconoscere che i Gentili sieno dispensati dalle osservanze legali, posto che egli stesso ne fa a meno. Era assurdo continuare a pretendere che i Gentili si conformassero alla Legge, quando gli stessi Giudei si vedevano costretti, sia pure loro malgrado, a discostarsene: « Se tu, essendo Giudeo, vivi alla Gentile e non alla Giudaica, perchè costringi i Gentili a giudaizzare? » (*Gal.*, II, 14).

Ma pur constatata la pratica necessità dell'abrogazione della Legge, bisognava poi giustificarla, e qui Paolo ha il coraggio di sostenere che la Legge resta abrogata per il fatto stesso della nuova rivelazione di Cristo: « Io non annullo la grazia di Dio, perchè, se la giustizia è per la Legge, Cristo dunque è morto indarno » (*Gal.*, II, 21). In altre parole, se la Legge fosse stata a rappresentare la formula definitiva di giustizia, sarebbe stato perfettamente superfluo l'avvento del Cristo. Se si accorda fede a Gesù Cristo, di necessità, si deve riconoscere l'imperfezione e l'insufficienza della Legge. Nè i due mezzi di giustificazione possono aggiungersi e coesistere l'uno accanto all'altro. La rivelazione di Gesù non implica solo l'insufficienza, ma implica anche la decadenza della Legge; che, se accettandosi la rivelazione di Gesù, si dovesse ancora mantenere l'ossequio alla Legge, ciò significherebbe che la rivelazione del Cristo, pur superiore a quella mosaica, sarebbe ad ogni modo sempre incompleta e relativa; il che è ugualmente inammissibile, laddove si pensi che la rivelazione del Cristo è quella che interviene alla vigilia della fine dei tempi, è quella che equivale all'adempimento stesso del

Regno, è quella che comprende la realizzazione della speranza suprema, e perciò non può più aver di bisogno delle opere surrettizie della Legge. Chi sono i fedeli in Gesù Cristo, se non coloro che si adeguano anticipatamente alla morale del Regno, per poterne essere giudicati degni? E se costoro si adeguano alla morale del Regno, non vengono perciò stesso dispensati da ogni diversa ed inferiore obbligazione? Non sarebbe assurdo pretendere nei confronti di chi ha acquistato la perfezione del Regno, attraverso l'unione ideale col Cristo, di obbligarlo a qualche cos'altro? E non sarebbe allora vulnerare il carattere definitivo e conclusivo dell'ufficio di Cristo? « Or se cercando d'essere giustificati in Cristo, siamo trovati tuttora peccatori, allora pure Cristo è ministro del peccato » (*Gal.*, II, 17). Perciò, afferma energicamente Paolo: « Per una legge sono morto a un'altra legge, acciocchè io viva in Dio » (*Gal.*, II, 19).

Noi vediamo qua arrivare al suo punto di scissura la rivalità, già sopra denunciata, tra l'idea del Regno e l'idea della Legge; chè il Regno era speranza alimentata dalla insoddisfazione della Legge, e la Legge usurpava le pretese del Regno. Nel giorno in cui l'avvento del Regno, per l'avvenuta comparsa del Cristo, assumeva urgenza, inevitabilmente la Legge doveva resultare un termine oltrepassato, o addirittura un elemento di dannazione, in quanto avesse impedito il trapasso al termine superiore. « Ora che per la Legge niuno sia giustificato presso Dio, è manifesto poichè il giusto vivrà di Fede » (*Gal.*, III, 11).

Paolo, giudeo e fariseo, ebbe naturalmente l'obbligo di conciliare il nuovo punto di vista colla tradizione, che, pur essendo dichiarata decaduta da ogni virtù obbligante, non poteva nullameno, ai suoi occhi, risultare meno che sacra. Egli poteva sciogliersi dalla tradizione, non poteva nè ignorarla nè ripudiarla. Il Cristo era ormai unico principio di salvezza, dinanzi a Lui cessava la validità di ogni altro principio, ma non si poteva per questo, da parte di uno che proveniva dal Giudaismo, disconoscere e impugnare le precedenti rivelazioni, condannare in blocco il passato, annullare per intero la storia santa di Israele, far iniziare col Cristo l'èra di santità.

La Legge, malgrado tutto, era stata una promulgazione diretta

di Dio, ed in ciò attingeva un titolo di dignità e di giustizia, che non poteva essere rinnegato.

Gli sforzi più ingegnosi di Paolo vanno appunto a tentare una conciliazione tra la indipendenza della nuova fede e l'autorità dell'antica. Il pensiero paolino, su questo punto difficile, è profondo ed esatto: egli fa rientrare la Legge e il Cristo nell'economia dei disegni divini, come due gradi coerenti e successivi di uno stesso processo. Iddio interviene nelle faccende umane in tre tempi distinti.

La sua prima manifestazione è una semplice promessa; Egli non attua immediatamente la sua volontà, ma si riserva di attuarla nell'avvenire. Abramo non riceve che la promessa: la benevolenza divina verso Abramo si esaurisce nell'accordare una speranza per la sua progenie e per tutte le nazioni che alla progenie di Abramo si consocieranno. È l'esordio, il punto di partenza, il momento in cui Israele inizia la sua marcia nella storia.

La seconda manifestazione è la Legge, la quale, nè pone nel nulla la promessa, nè è l'adempimento della promessa. Il quale adempimento è dato solo con la terza manifestazione, che è il Cristo.

Per quale ragione, si potrebbe domandare, questo termine intermedio della Legge tra promessa e adempimento? Perchè, risponde Paolo, in attesa del Cristo, fin tanto che non fosse giunta la generazione destinata alla beatificazione, era necessario che gli uomini, non ancora interiormente preparati, ed essendo sotto peccato, acquistassero la coscienza del peccato, e fossero indirizzati alla giustizia finale.

Il pensiero paolino, crediamo, si trovi espresso e riassunto perspicuamente in due passi che si completano a vicenda: l'uno dell'*Epistola ai Romani*, l'altro dell'*Epistola ai Galati*. Nell'*Epistola ai Romani*, egli dice: « Per la Legge è data conoscenza del peccato » (III, 29). « Diremo dunque che la Legge sia peccato? Così non sia, anzi io non avrei conosciuto la concupiscenza, se la Legge non dicesse: Non concupire » (VII, 7). Nell'*Epistola ai Galati*: « Ora avanti che fosse venuta la Fede, noi eravamo guardati sotto la Legge, essendo rinchiusi, aspettando la Fede, che doveva essere rivelata. Talchè la Legge è stata il nostro pedagogo,

acciocchè fossimo giustificati per Fede, ma la Fede essendo venuta, noi non siamo più sotto pedagogo » (III, 23, 25). « Perchè dunque fu data la Legge? La Legge fu aggiunta per le trasgressioni, finchè fosse venuta la progenie alla quale era stata fatta la promessa » (III, 19).

Tra promessa e adempimento, la Legge interviene con ufficio provvisorio, onde gli uomini sieno avvertiti del bene e del male, e sieno educati ed avviati verso quella morale perfezione che sarà poi conquistata attraverso la Fede.

Legge e Fede sono due principî distinti di giustificazione, che soddisfano a due diverse esigenze, e che reggono due diverse epoche della storia; e sotto questo punto di vista sono idealmente compatibili l'una con l'altra; la Legge anzi serve alla Fede, chè gli spiriti non sarebbero idonei a ricevere la Fede quando non fossero passati attraverso l'educazione legale.

Traducendo in termini laici e moderni il pensiero di Paolo, potremmo dire che la distinzione che Paolo ha in vista è, sotto qualche aspetto, la stessa che noi oggi operiamo tra legislazione giuridica e legislazione morale, tra eteronomia e autonomia. E codesta distinzione era già, come vedemmo, operativa nella predicazione di Gesù. La Legge è stata posta per le trasgressioni, la Legge è stata data per far conoscere il peccato, la Legge è pedagogo, significa che, mancando uno spontaneo ed originale riconoscimento del bene nell'interiorità della coscienza, è mestieri che intervenga un comando dall'esterno, che educhi alla morale discriminazione, e faccia valere coattivamente il bene. La Fede, invece, che, secondo le espressioni di Paolo: « vivifica », la Fede, che affranca nella libertà di Cristo dal giogo della servitù della Legge, è il bene, il quale si attua nella interiorità stessa della coscienza, senza bisogno di interposizione autoritaria. La Legge è il comando dato per imperio coattivo, la Fede è il comando liberamente evocato per una adesione spontanea della coscienza. Le due legislazioni non si escludono, perchè nulla impedisce che, laddove l'uomo non acconsente alle prescrizioni etiche proprie della sua natura, subentri il ministerio dell'imperativo giuridico, per ottenerne l'ossequio coattivo. Le due legislazioni sono tuttavia in un rapporto gerarchico: la legislazione giuridica è, per così dire,

soltanto preparatoria e surrogatoria della legislazione morale, essa trova la sua ragione d'essere solo sul presupposto di un'imperfezione umana, solo quando l'uomo rifiuti una spontanea aderenza all'ordine etico; l'impero della legislazione morale rende quindi superfluo quello della legislazione giuridica; la celebrazione spontanea della natura morale dell'uomo nell'uomo stesso, determina automaticamente la decadenza di quello strumento ausiliario che è la legislazione giuridica.

Naturalmente, per Paolo, che procede per allusioni mitologiche, codeste categorie ideali e dialettiche vengono configurate in epoche ed in fatti; l'epoca della Legge, nella quale l'uomo non si è ancora svegliato ad una piena vita morale, e l'epoca della Fede, in cui per il ministero di Gesù Cristo, si suppone che l'uomo abbia ricevuto un principio di santificazione interiore.

La conciliazione così effettuata ha però il suo punto limite, nel quale Legge e Fede accusano la loro incompatibilità. Compatibili come due gradi gerarchici di un processo, essi diventano incompatibili, quando vogliano sciogliersi dalla gerarchia. In quanto il momento eteronomo affacci la pretesa di riassumere e concludere il processo, e di usurpare quella dignità che spetta solo al regime autonomo dello spirito, esso impedisce il trapasso al termine superiore, e perciò stesso si converte in un principio negativo di dannazione, che preclude l'adito alla potenza superiore. Ecco allora come Paolo, dopo avere ammesso la legittimità e santità della Legge, si rivolge contro di essa, e dopo avere affermato che « non annulla la Legge per la Fede, anzi stabilisce la Legge » (*Rom.*, III, 31), può affermare, senza contraddirsi, che se la giustizia fosse per la Legge, Cristo sarebbe morto invano (*Gal.*, II, 21). La fede in Gesù Cristo è la pienezza della rivelazione, è la redenzione interiore, dinanzi alla quale la Legge perde ogni autorità. « Ora la giustizia di Dio vi è manifestata senza la Legge » (*Rom.*, III, 21). « Ora siamo sciolti dalla Legge, essendo morti in quella nella quale eravamo trattenuti, talchè serviamo in novità di spirito e non in vecchiezza di lettera » (*Rom.*, VII, 6).

3. — Il nuovo principio di giustificazione e di salvezza può e deve procedere dunque in perfetta indipendenza dal vecchio.

Ma in che cosa esso propriamente consiste?

Da un punto di vista formale e antropologico, esso è innanzi tutto, contrizione e interiore redenzione.

La dottrina di Paolo qua non fa che portare ad una esplicita formulazione l'indirizzo patrocinato dagli Apocalittici e rinforzato da Gesù; dalla predicazione del Regno, nasce la necessità della preparazione morale per i candidati al Regno; e tale preparazione non può essere che un atto di elevazione da parte dei candidati stessi fino alla perfezione della ideale giustizia del Regno. Nondimeno, dopo l'intervenuta apparizione del Cristo, la preparazione al Regno si complicava ancora di nuove esigenze. Da un lato codesta preparazione veniva a definirsi meglio come riferimento all'insegnamento effettuato dal Cristo, nella sua visita premonitoria. Dall'altro lato poi, era la vita stessa e la morte del Cristo e tutta la sua vicenda vissuta che doveva ricevere una spiegazione, ed essere compresa in qualche modo nella fede in Gesù Cristo.

Prima di Gesù, l'apparecchiamento al Regno poteva esaurirsi nell'approssimarsi nella maggior misura possibile a quell'ideale tipico del « giusto », che si trovava disegnato con profili pressochè costanti nella tradizione. Dopo Gesù, l'apparecchiamento al Regno implicava, per coloro i quali avevano fatto credito a Gesù come Messia, qualche cosa di più. L'aver creduto a Gesù come Messia insigniva la parola di Gesù di un'autorità imperiosa, e perciò nessuno avrebbe potuto più aspirare al titolo di « giusto », senza che avesse prestato obbedienza a quanto Gesù aveva insegnato e raccomandato. Ma ciò non bastava. L'aver creduto a Gesù come Messia, necessitava anche che tutto ciò che egli aveva fatto o subìto, non apparisse come qualche cosa di accidentale e di estraneo ai disegni divini, senza di che non si sarebbe potuta reggere la fede stessa nella di lui messianità.

Ora, non sembra che Paolo si sia molto fermato sul primo punto. Le Epistole paoline, innanzi tutto, sono dirette principalmente ad un insegnamento teologico, e solo accessoriamente ad un insegnamento morale. Inoltre, anche per la parte che si rife-

risce a quest'ultimo, non sembra che Paolo usasse riferirsi a Gesù come a un maestro al quale bisognava attingere le regole per la morale redenzione necessaria all'ingresso nel Regno. Per quanto la fede in Gesù Cristo abbia per Paolo il significato di un atto di contrizione e di rigenerazione morale, ciò non fa di Paolo un predicatore moralistico in nome di Gesù Cristo, non fa sviluppare a Paolo alcun programma del « perfetto giusto », secondo l'ideale evangelico.

La parte propriamente morale della predicazione paolina appare tutta occasionale, suggerita da particolari situazioni e difficoltà delle sue chiese e dei suoi aderenti, situazioni nelle quali egli interveniva di volta in volta con raccomandazioni ispirate alla morale d'uso, e sulla quale del resto non esistevano controversie. Dagli ultimi Profeti, perlomeno, in poi, l'ideale morale era rimasto un punto fermo, che non aveva subìto sovvertimenti o alterazioni, e nel quale nè Gesù, nè alcuno dopo Gesù pensava di portare mutamenti. Ed all'epoca di Paolo, puri Giudei, Cristiani-Giudei, Cristiani-Gentilizzanti, e Gentili-Giudaizzanti, tutti, comunque si vogliano chiamare le varie tendenze che fermentavano tra Gerusalemme e Roma, dal Tempio alle Sinagoghe, e dalle Sinagoghe alle chiese dell'Evangelo, tutti erano d'accordo quanto all'ideale morale da coltivare. E l'apostolato di Paolo, sotto questo aspetto, non aveva niente da innovare, e poco contro cui lottare. Onde la dottrina morale da connettere alla fede in Gesù Cristo non fu per lui che un presupposto di comune accettazione, da essere ricordato solo quando le occasioni lo richiesero. Quando Paolo dice: « Perciocchè tutta la Legge si adempie in quest'unica parola: Ama il prossimo tuo come te stesso » (*Gal.*, V, 14) o quando dice: « Poichè in Cristo Gesù nè la circoncisione, nè la incirconcisione è d'alcun valore, ma la fede operante per carità » (*Gal.*, V, 6), egli, ponendo l'amore del prossimo o la carità a base riassuntiva di ogni valore morale, non fa che ripetere ciò che era famigliare e pacifico ad ogni lettore dei Profeti, dei Salmi, dei detti rabbinici, degli Scritti apocalittici, e ad ogni uditore o aderente di Gesù e degli Apostoli.

La fede in Gesù Cristo come fede che importasse soprattutto l'adesione alla morale evangelica ed il riferimento all'insegna-

mento morale di Gesù, fu un'interpretazione popolare posteriore venuta colla diffusione del Cristianesimo presso le popolazioni pagane. A queste l'Evangelo apparve affascinante soprattutto per la sua morale; ed a queste, ignoranti come erano della tradizione, tale morale apparve una novità, il cui merito fu attribuito a Gesù. L'insegnamento morale di Gesù prese un posto di primo piano, l'Evangelo diventò il testo intangibile d'una perfetta morale, ed essere Cristiano significò innanzi tutto adottare la morale evangelica.

Ancora oggi del resto, poichè la morale giudaica, assai più antica dell'Evangelo, è diventata però patrimonio comune dell'umanità civile solo attraverso l'Evangelo, devoti e non devoti usano contraddistinguere la pietà cristiana come l'adesione alla morale evangelica. L'idea più comune che ancora si ha di Gesù è quella di un esemplare inimitabile di bontà e di perfezione. L'idea più comune degli Evangeli è che essi sieno il più gran libro di morale edificazione che vanti la storia umana. L'idea più comune della fede in Gesù è quella di accettare Gesù come modello di santità.

Ma agli occhi di un Giudeo, e di un Giudeo colto, come era Paolo, l'insegnamento morale di Gesù non rivestiva un identico carattere prestigioso e sorprendente. Non è perchè Paolo non avesse conosciuto di persona il Maestro, e non ne avesse raccolto la parola, che egli avrebbe posto così poca cura dall'insegnamento fatto da Gesù, quasi che fosse cosa da lui ignorata. L'indifferenza di Paolo ha piuttosto la sua ragione nel fatto che Gesù moralista non aveva insegnato nulla che non fosse un luogo comune della tradizione.

Ben maggiore importanza assunse invece per Paolo la vicenda vissuta di Gesù.

Noi non riusciremmo ad afferrare la dottrina paolina circa la fede in Gesù Cristo morto e risorto, senza un riferimento alle difficoltà che la vicenda di Gesù poteva suscitare nella coscienza di un Giudeo. La vicenda di Gesù era un che di inatteso e di urtante rispetto all'idea stabilita del Messia e delle sue funzioni. Gesù era stato um Messia, che era vissuto in maniera completamente diversa da quella che, secondo le previsioni autorizzate,

avrebbe dovuto vivere ed agire il Messia. Quindi, o bisognava sconfessare fermamente, siccome facevano nella grande maggioranza i Giudei, Gesù siccome un falso Messia, o accettandolo, bisognava giustificare tutto ciò che gli si riferiva.

I primissimi discepoli, si erano limitati a confutare l'obbiezione della morte del Cristo, coll'idea della resurrezione, ma questa era una parziale e primissima difesa contro la più schiacciante ed immediata accusa di falsa Messianità. Restava a giustificare tutto il resto; perchè mai il Messia invece di apparire sulle scene del mondo per instaurare il Regno, vi appariva soltanto per annunciarlo ed apparecchiarlo? E perchè mai il Messia, che avrebbe dovuto essere il vittorioso, lo sgominatore definitivo di ogni potenza avversa, aveva incontrato l'insuccesso, la persecuzione, la morte?

L'educazione farisaica di Paolo non poteva consentire che codeste domande restassero senza risposta; non era ammissibile che la vita e la morte del Messia, quali erano state effettivamente, risultassero un'arbitraria interpolazione ai disegni divini predeterminati e rivelati. Le credenze di Paolo circa il Regno lasciano ancora a Gesù la parte avvenire di Giudice finale, ma non vi è dubbio che per Paolo la parte, per così dire, principale di Gesù è quella che egli ha già esaurita nella sua vita e nella sua morte, e nessun dubbio, che l'attenzione di Paolo si rivolge soprattutto a formulare una dottrina che renda conto del ciclo trascorso, una dottrina che, accanto al Cristo, Giudice e Re, giustifichi il Cristo annunciatore e crocifisso.

Gesù è venuto per preparare il Regno. Paolo allora spiega che tale anticipazione, premessa all'entrata in funzione di Giudice, è un atto di bontà e di amore, onde dare un'estrema possibilità di salvezza ai peccatori. Gesù è morto sulla croce. Paolo spiega che questo è un atto di sacrificio e di abnegazione, connesso alla sua funzione di salvatore, è l'offerta suprema fatta in sacrificio della sua missione.

E Paolo non si arresta qua; il fatto della venuta premonitoria e della morte sulla croce riceve un'investitura simbolica e sta a rappresentare l'ideale principio di correzione e di redenzione. Una volta riconosciuto che il Cristo ha esplicato funzione di

redentore, prima di investirsi delle funzioni di Giudice e di Re, per un passaggio consueto nelle creazioni mitologiche, si fa coincidere codesta funzione storicamente esplicatasi in quelle certe vicende che furono la vita e la morte di Gesù, con l'idea astratta in essa manifestata. Lo strano pensiero di Paolo, secondo il quale il peccato di Adamo comunica la dannazione a tutti gli uomini, e per converso l'opera di Gesù serve a restaurare in tutti la giustizia, sarebbe un'iniqua estensione della responsabilità del peccato e del merito, ove non si tenesse presente appunto che Adamo col suo peccato, e Gesù col suo ufficio di salvazione, sono simboli, personificazioni dei momenti ideali del peccato e della redenzione. Quando Paolo dice: « Siccome per la disubbidienza dell'uno, quei molti sono stati costituiti peccatori, così ancora per l'ubbidienza dell'uno quegli altri molti saranno costituiti giusti » (*Rom.*, V, 19) egli opera una traslazione, che può essere compresa solo sul presupposto che Adamo e Gesù sieno simboli di categorie universali.

La fede in Gesù Cristo quindi, secondo Paolo, non è nè l'adesione ad un certo insegnamento introdotto da Gesù, nè la semplice convinzione della Messianità di Gesù; essa è piuttosto un'interpretazione della vita e della morte di Gesù come premanifestazione salvatrice del Cristo, e di più un'applicazione mitica del principio esemplato in codesta vita e in codesta morte. Credere in Gesù significa innanzi tutto accettare e riconoscere che Gesù è intervenuto come Messia redentore; in secondo luogo significa associarsi alle intenzioni profonde di questo intervento, compiere in sè quella redenzione che era voluta dal Cristo colla sua apparizione e colla sua morte. Le due cose fanno tutt'una, come tutt'uno fa il Cristo storico e l'ideale principio da lui rappresentato, la persona reale del Redentore e l'idea della redenzione. Il convertito alla fede di Gesù Cristo è un uomo che accorda credito alla vicenda trascorsa, e che la considera, come un fatto che prolunga la sua efficacia in maniera immanente. Per esso, il riconoscimento della missione di Gesù è nel tempo stesso l'adeguarsi alla idea che in quella missione fu contenuta. La fede in Gesù Cristo, in fondo, non è che quella penitenza che già era stata intimata dai seguaci dell'Apocalisse e da Giovanni, salvo che,

dopo l'apparizione del Messia come ammonitore alla penitenza. l'intimazione precristiana deve modificarsi nell'intimazione di soggezione e devozione al Messia ammonitore.

L'escatologia del Giudizio e del Regno, e la parte riservata in essa al Cristo, non vennero da Paolo annullate. Anche nelle grandi *Epistole*, nelle quali è sviluppata la cristologia ora spiegata, Paolo mantiene e conferma le idee esposte nelle *Tessaloniche*. Nella *Prima ai Corinti*, egli si diffonde a persuadere coloro che si mostrano increduli della resurrezione dei morti. La resurrezione dei morti, dimostra Paolo, è parte integrante essenziale dell'Evangelo. Senza di essa, cadrebbe tutto l'Evangelo, e sotto un duplice aspetto: prima di tutto, se i morti non risuscitano, Cristo stesso non sarebbe risuscitato, e vana allora diventerebbe la fede nel Cristo; in secondo luogo, se i morti non risuscitano, i giusti che dormono, sarebbero definitivamente periti e non avrebbero più partecipazione al Regno; infine se gli uomini morissero senza speranza di resurrezione, non varrebbe la pena di affaticarsi: « Se i morti non resuscitano, mangiamo e beviamo, poichè domani morremo » (I, XV, 32).

Nella stessa *Epistola ai Corinti*, viene riconfermato che Cristo ritornerà giudice, per ridurre al nulla ogni sopravvivenza del male, per distruggere tutti i suoi nemici, e nel tempo stesso, per richiamare a vita i giusti. Paolo si preoccupa anche di spiegare i modi della resurrezione; egli mantiene ferma l'unità dell'anima e del corpo, e la resurrezione non è un rinascere dello spirito fatto indipendente dal corpo, ma piuttosto una rinascita insieme di anima e di corpo ad un tempo, con un corpo interamente trasfigurato in sostanza incorruttibile. Dopo la resurrezione e il Giudizio, Cristo rimetterà il Regno nelle mani di Dio Padre.

Nella *Seconda ai Corinti*, ripete: « Noi tutti compariremo dinanzi al tribunale di Cristo, acciocchè ciascuno riceva la propria retribuzione delle cose che egli avrà fatto del corpo, secondo ch'egli avrà operato bene o male » (V, 10). Nell'*Epistola ai Romani* finalmente non manca di ribadire che ci sarà il Giudizio finale, con premio e punizione sovrastante a tutti gli uomini.

Ma delle due mitologie, quella del Cristo Redentore, e quella

del Cristo Giudice e Re, è la prima che prevale sulla seconda. Prevale in Paolo, perchè è con essa che resta giustificata la vicenda occorsa a Gesù, e serve quindi di base alla nuova fede. Senza rivestire la vita e la morte del Signore di tale significato, non sarebbe stato possibile mantenere la fiducia accordata a Gesù come Messia. Prevarrà ancora di più, dopo di Paolo, poichè ritardando il ritorno di Gesù e la istaurazione del Regno, e sempre più arretrando tale speranza ad un giorno incalcolabilmente lontano, corrispondentemente la fede si concentrerà attorno a ciò che Gesù aveva già rappresentato ed operato nella sua prima apparizione. Si verrà così gradualmente creando una devozione raccolta attorno al Cristo trapassato, con arretramento della speranza nel Cristo venturo. Codesta devozione accetterà la dottrina di Paolo: essere cioè stato il Cristo colui che per sovrabbondanza di grazia e di amore ha voluto prima dell'irreparabile Giudizio, intervenire in favore dei peccatori, con un ultimo appello alla redenzione; e codesta accettazione significherà anche un arrendersi all'appello, un morire al peccato ed un rinascere nello spirito di Cristo. Quello che doveva essere un semplice atto preparatorio al Regno verrà ad assorbire ed a risolvere l'esigenza cui avrebbe dovuto dare soddisfazione il Regno.

I fedeli in Gesù Cristo, in unità intima e ideale col Cristo, avranno già realizzato nel loro spirito, l'ideale di giustizia del Regno. L'ulteriore vicenda escatologica del Giudizio e del trionfo finale del Cristo nella sua seconda apparizione potrà essere relegata in un secondo piano, potrà essere immaginata sempre più lontana e con contorni sempre più vaghi e fantasiosi, senza per questo che venga meno l'operosa virtù moralizzatrice della fede cristiana.

4. — Agli ufficii storicamente imposti alla missione apostolica di Paolo, la revocazione della Legge e la sostituzione di essa con la Fede servirono sopra tutto per il pratico corollario della parificazione di Giudei e Gentili.

Già, nell'*Epistola ai Galati*, Paolo si sforza di dimostrare l'universalità della missione del Cristo, appoggiandosi sull'autorità della stessa tradizione giudaica. Con una di quelle risorse, con-

suete nello spirito rabbinico, Paolo si appella al fatto di Abramo, che venne prediletto da Dio, innanzi che esistesse la Legge, unicamente per la sua pietà incensurabile (*Gal.*, III, 6, 7). E l'argomento è ripreso nell'*Epistola ai Romani*: « Poichè noi diciamo che la fede fu imputata ad Abramo a giustizia. In che modo dunque gli fu imputata? Mentre era nella circoncisione, o mentre era nell'incirconcisione? Non mentre era nella circoncisione, anzi nell'incirconcisione. Poi ricevette il segno della circoncisione, suggello della fede, che egli aveva avuto mentre era nell'incirconcisione, al fine di essere padre di tutti coloro che credono, essendo nella incirconcisione, acciocchè ancora a loro sia imputato a giustizia » (IV, 9, 12).

Il principio primo ed originario di santificazione dunque fu la Fede, e non la Legge, altrimenti non sarebbe spiegabile la investitura prima accordata al capostipite Abramo; e con ciò è in astratto legittimata la virtù santificante della Fede.

Restavano però due possibili obbiezioni, che Paolo non manca di antivedere e di confutare: la prima, che la giustificazione per Fede innanzi la Legge non fosse più consentita dopo data la Legge; la seconda, che la giustificazione per Fede concessa ad Abramo non fosse senz'altro estensibile a tutta l'umanità. Le repliche di Paolo sono estremamente speciose ed arbitrarie, poichè egli allarga e restringe, per semplice comodità polemica, il concetto della progenie di Abramo, la quale condividerebbe con Abramo, il privilegio della giustificazione per Fede. In quanto egli deve riconoscere la legittimità dell'interregno della Legge, ma evitare che la Legge sia considerata sostitutiva della Fede, egli sostiene che solo le generazioni succedute a Cristo sarebbero quelle ammesse a condividere con Abramo il privilegio della giustificazione per Fede. La promessa fatta alla progenie di Abramo sarebbe stata fatta ad una sola progenie, a quella venuta dopo Cristo.

In quanto però egli deve estendere a tutta l'umanità il beneficio della giustificazione per Fede, egli senz'altro fa coincidere il fatto stesso della Fede con la discendenza da Abramo. Progenie di Abramo è, senz'altro, ideale parentela con Abramo, credere siccome Abramo: « Coloro che son della Fede sono figlioli di

Abramo », « e coloro che son della Fede sono benedetti col fedele Abramo (*Gal.*, III, 6, 9). È evidente che le due concezioni sono contraddittorie ed in conflitto reciproco: perchè, o si è progenie di Abramo in senso puramente ideale ed allora non vi è alcuna ragione per escludere la virtù beatificante della Fede rispetto alle generazioni venute tra la Legge e il Cristo; o la virtù beatificante della Fede risorge solo per le generazioni posteriori al Cristo, ed allora la progenie di Abramo non ha più un senso ideale e universale.

Ad ogni modo, poco importano gli argomenti capziosi cui Paolo fu costretto ad afferrarsi per difendersi agli occhi dei Giudei. La posizione di Paolo fu singolare; la sua dottrina era una rinnegazione esplicita del Giudaismo nel suo aspetto nazionale, era un conservare le direttive ideali del Giudaismo, ma senza più pretendere che unico interprete autorizzato dovesse esserne Israele; e tuttavia Paolo era ancora troppo giudeo per restare indifferente alla incompatibilità della sua dottrina con i luoghi riveriti della tradizione giudea. Di qui il suo tentativo di dissimulare la portata rivoluzionaria del suo insegnamento e di farlo rientrare nei quadri dell'ortodossia.

Ciò che importa è che, malgrado le cattive ragioni, cattive s'intende dal punto di vista dell'ortodossia giudaica, Paolo sostenne senza debolezza e senza attenuazioni la piena parificazione dei Gentili e Giudei, nella fede in Gesù Cristo, e dette così allo stesso Giudaismo il modo di entrare vitalmente nella storia della civiltà umana. E con ciò si adempì veramente la promessa fatta ad Abramo ch'egli sarebbe diventato padre di una moltitudine di nazioni (*Genesi*, XVII, 4).

Abrogazione della Legge, fede in Gesù Cristo, eguaglianza di tutti gli uomini in detta fede, sono i tre punti programmatici essenziali, coi quali Paolo fonda il Cristianesimo, vale a dire quella variazione del Giudaismo, per la quale lo specifico mondo ideale di Israele viene introdotto e acclimatato al di là delle sue frontiere d'origine, per tutte le terre e a favore di tutti gli uomini.

INDICE